



**You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Kłopoty z filozofią

Author: Andrzej J. Noras

Citation style: Noras Andrzej J. (2015). Kłopoty z filozofią. Katowice :
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja
ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach
niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci
(nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

KŁO- POTY Z FILO- ZOFIA

Andrzej J. Noras



WYDAWNICTWO
UNIwersYTETU ŚLĄSKIEGO
KATOWICE 2015

KŁOPOTY
Z FILOZOFIA_ę

PRACE
NAUKOWE



UNIWERSYTETU
ŚLĄSKIEGO
W KATOWICACH

NR 3315

Andrzej J. Noras

KŁOPOTY
Z FILOZOFIA_ć

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Katowice 2015

Redaktor serii: Filozofia
Dariusz Kubok

Recenzent
Sławomir Raube

W cywilizacji spektaklu intelektualista liczy się bowiem tylko w tej mierze, w jakiej podejmuje obowiązującą modną grę i zamienia się w błazna. [...] W rzeczywistości jednak społeczeństwo całkowicie przestało się interesować intelektualistami z powodu minimalnej wagi, jaką w cywilizacji spektaklu ma myślenie.

Mario Vargas Llosa: *Cywilizacja spektaklu*.
Tłum. M. Szafrńska-Brandt. Kraków 2015, s. 37.

WSTĘP

Książeczka ta została napisana z potrzeby podzielenia się z Czytelnikiem swoimi przemyśleniami dotyczącymi zagadnienia statusu filozofii we współczesnej nauce. Żadne inne racje nie są w stanie wyjaśnić powodów, które przyczyniły się do jej powstania. Jest nieudolną próbą odpowiedzi na pytanie, które nieustannie powraca w świadomości próbującego filozofować, a które brzmi: czym jest filozofia, jaką uprawiam?. Czy w ogóle uprawiam filozofię, czy też – zgodnie z postulatem tych, którzy nie chcą poznać historii filozofii – historię filozofii tylko? Takie-
mu pytaniu towarzyszy nieuchronnie inne pytanie, które Stanisław Judycki wyraził w tytule artykułu opublikowanego na łamach „Przeglądu Filozoficznego”, a zatytułowanego *Dlaczego filozofia jest trudna?*¹. Odpowiedź na postawione pytania jest prozaiczna – filozofia jest trudna, gdyż nie jest prosta. To nieco żartobliwie – i z premedytacją – sformułowane powiedzenie można uznać za kwintesencję filozofowania. Niewątpliwie, zaprzeczyć trzeba wówczas, gdy przeciwnicy filozofii twierdzą, że filozofia jest trudna ze względu na osobliwe predyspozycje filozofów do celowego komplikowania rzeczywistości. Wydaje

¹ S. Judycki: *Dlaczego filozofia jest trudna?*. „Przegląd Filozoficzny” 2001, t. 40, nr 4, s. 153–167.

się, że tak nie jest, a rację zdaje się tu mieć Karl Jaspers (1883–1969), który odnosząc się do tego typu stwierdzeń, zauważa: „To, że filozofia – inaczej niż nauka – w żadnej ze swych postaci nie jest uznawana powszechnie i jednomyślnie, musi leżeć w samej jej naturze. Pewność, jaką uzyskujemy w filozofii, nie jest pewnością naukową, taką samą dla każdego intelektu, lecz raczej upewnieniem, w którym – gdy się powiedzie – współbrzmi cała istota człowieka”².

Sam Jaspers wszakże, choć uznaje, że filozofia jest czymś więcej niż nauka, podkreśla konieczność podejmowania problemów filozoficznych. I choć dystansuje się od nauki, to jednak nie dystansuje się od filozofii – idąc tropem Sorena Kierkegaarda (1813–1855), jednego ze swych pierwszych mistrzów. Dlatego też Jaspers zauważa: „Śmiem twierdzić: filozofia nie skończy się, póki żyją ludzie. Dzięki filozofii trwa wymóg, by życie zachowało sens wykraczający poza wszelkie cele w świecie. Ma ona doprowadzić do tego, by ujawnił się sens obejmujący wszystkie te cele, spełnić go, urzeczywistniając w teraźniejszości, niejako na przekór życiu; jej teraźniejszość ma służyć zarazem przyszłości; nigdy nie wolno [dopuszczać do tego – AJN], by filozofia zdegradowała ludzi lub pojedynczego człowieka jedynie do poziomu środka”³. Jakkolwiek przemawia tu Jaspers egzystencjalista, to jednak w jego wypowiedzi ujawnia się prawda ponadczasowa: „[...] filozofia nie skończy się, póki żyją ludzie”.

Prezentacja zawartości poszczególnych rozdziałów jest w zasadzie zbędna – ukazują one niektóre problemy, z jakimi boryka się filozofujący bądź ten, kto za filozofowanie chce się zabrać. Nie są to problemy ani najważniejsze,

² K. Jaspers: *Wprowadzenie do filozofii. Dwanaście odczytów radiowych*. Tłum. A. Wołkowicz. Wrocław 1995, s. 6.

³ K. Jaspers: *Wiara filozoficzna*. Tłum. A. Buchner i in. Toruń 1995, s. 112–113.

ani też największe. Wydaje się jednak, że są to problemy, które cechuje powszechność. Biorą się niby znikąd, ale zawsze w znaczącym stopniu wpływają na kształt refleksji filozoficznej. W fakcie uświadomienia ich sobie i w możliwości podjęcia dyskusji z nimi leży aktualność powiedzenia, że człowiek uczy się na błędach – jeśli rzeczywiście się uczy. Targowisko próżności, jakim są możliwości oferowane przez współczesne środki techniczne, uniemożliwia autentyczny wgląd w istotę rzeczy. Pomi- jam już fakt, że rzeczywisty problem stanowi możliwość rozeznania tego, co ważne, i odróżnienia tegoż od tego, co – mówiąc kolokwialnie – jest mniej ważne. Człowiek współczesny zatracił naturalną ciekawość, która od zawsze tkwiła u podstaw wszelkiej filozofii i nauki – jest ciekawy w zupełnie innym znaczeniu. Interesują go rzeczy marginalne, nieistotne. Rozwój techniki doprowadził do sytuacji intelektualnego rozleniwienia współczesnego człowieka i najprawdopodobniej stan ten będzie się pogłębiał. A skoro tak, tym bardziej intensywnie trzeba dążyć do uświadomienia sobie pewnych błędów, które mają wpływ na naszą wizję świata.

Rozdział pierwszy

PARTYJNOŚĆ¹

Hans [Philipp] Ehrenberg (1883–1958), teolog i filozof, będący w tamtym czasie docentem prywatnym na Uniwersytecie w Heidelbergu, opublikował w roku 1911 pracę *Die Parteiung der Philosophie (Partyjność filozofii)*². Praca wyrasta z konieczności pogodzenia dwóch, niemal niemożliwych do pogodzenia, stanowisk, a mianowicie kantyizmu i heglizmu, ściślej zaś – filozofii Immanuela Kanta w ujęciu neokantystów z filozofią Georga W.F. Hegla. Autor analizuje pięć spornych kwestii (kategorie jako przedmiot nauki logiki, zastosowanie kategorii, rozum a rzeczywistość, absolutność, miejsce logiki w systemie) w ujęciu Hegla, następnie w rozumieniu neokantystów – przy czym na plan pierwszy wysuwają się tu koryfeusz szkół neokantowskich, a mianowicie Hermann Cohen (jako twórca szkoły marburskiej) i Wilhelm Windelband (przedstawiciel szkoły badeńskiej) – by wreszcie zapre-

¹ Chodzi o niemiecki termin *Parteiung*, któremu odpowiada angielskie *faction*, co tłumaczy się jako „frakcja”, „odłam”, ale w odniesieniu do partii politycznych, natomiast *Parteiung* oznacza dużo więcej, a mianowicie partyjność w sensie zajęcia stanowiska, opowiedzenia się za jakimś stanowiskiem.

² H. Ehrenberg: *Die Parteiung der Philosophie. Studien wider Hegel und die Kantianer*. Leipzig 1911.

zentować własne stanowisko. Problem nie jest oczywiście nowy, a bynajmniej nie jest nowy w świetle sporów, jakie toczono w filozofii dziewiętnastego wieku, i prób wprzęgnięcia filozofii do walki ideologicznej. Dodatkowo warto sobie uświadomić fakt, że – co bardzo wyraźnie podkreśla Herbert Schnädelbach – w dziewiętnastym wieku znaczenie filozofii Hegla maleje, podczas gdy filozofii Kanta – odwrotnie, ta bowiem zaczyna zyskiwać na znaczeniu³. Problem jednak się komplikuje, ponieważ z jednej strony na początku dwudziestego wieku Kant jest obecny w neokantyzmie, Hegel zaś – jakby ponownie zyskuje na znaczeniu, czego przykład stanowi neoheglizm. Z drugiej strony nie wolno wszak zapominać, że termin *Parteiung* zrobił dużą karierę w marksizmie, a używa go również György Lukács (1885–1971) w opublikowanej po raz pierwszy w roku 1954 rozprawie *Die Zerstörung der Vernunft* (Rozkład rozumu)⁴, która została później zaopatrzona w podtytuł *Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler* (Droga irracjonalizmu od Schellinga do Hitlera). Lukács pisze, że walka o rozum stanowi „istotny moment partyjności, walki klasowej w filozofii”⁵. Zupełnie inaczej problem podejmuje Hans-Michael Baumgartner (1933–1999), który akcentuje konieczność takiego ukierunkowania na wartości, które jest wolne od ideologii: „Szansa na wolne od ideologii (*ideologiefreie*) ukierunkowanie na wartości – pisze – muszą, zważywszy na to, co zostało powiedziane, wydawać się – tak się przynajmniej na razie zdaje – zupełnie znikome: nie ma bowiem ani obowiązujących obrazów świata i obrazów człowieka, ani też nie istnieje systematyczny porządek wiedzy; ani

³ Zob. H. Schnädelbach: *Nasz nowy neokantyzm*. Tłum. A.J. Noras. W: „Folia Philosophica”. T. 24. Red. P. Łaciak. Katowice 2006, s. 15–33.

⁴ G. Lukács: *Die Zerstörung der Vernunft*. Berlin 1954.

⁵ G. Lukács: *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler*. 3. Aufl. Berlin–Weimar 1984, s. 11.

nie ma obowiązującej nauki przewodniej czy filozofii, ani też jakiejś rozpoznawalnej jedności nauk”⁶. To naturalna sytuacja filozofii – nie można czegoś osiągnąć i właśnie dlatego staje się to przedmiotem analizy.

Pytanie fundamentalne, jakie nasuwa się w związku z partyjnością filozofii, sprowadza się do ustalenia, czym miałyby ona być. Odpowiedź prosta nie jest, choć niewątpliwie łatwiej jej udzielić w świetle rozważań, jakie przeprowadził Wilhelm Dilthey, twórca teorii światopoglądów. Najważniejsze jednak jest nie to, jak w szczegółach prezentuje się teoria światopoglądów, lecz z czego wyrasta. Odpowiedź narzuca się sama: z przekonania, że przełom wieku dziewiętnastego i dwudziestego to czas kryzysu. Z tego przekonania wynika filozofia Friedricha Nietzschego, Wilhelma Diltheya czy też Rudolfa Euckena (1846–1926), pierwszego filozofa laureata Nagrody Nobla, który otrzymał ją w roku 1908 za opublikowaną właśnie rok wcześniej książkę, poświęconą zagadnieniu światopoglądu. Eucken, uczeń Gustava Teichmüllera (1832–1888) oraz [Rudolfa] Hermanna Lotzego (1817–1881), uznaje za konieczne poszukanie nowego światopoglądu: „W ten sposób postrzegamy siebie jako znajdujących się pomiędzy sprzecznościami i raz ciągnięci jesteśmy w jedną stronę, innym razem – w drugą; nie można zapoznać ani kryzysu całego życia, ani też kryzysu kultury”⁷. Przeświadczenie Euckena nie jest nowe – wcześniej problem podejmowali inni, a mianowicie Nietzsche i Dilthey. Ciekawy to zbieg okoliczności związany z filozofami podejmującymi problem kryzysu ludzkości i kryzysu kultury, że niemal wszyscy związani byli z Uniwersytetem w Bazylei (Universität Basel) w Szwajcarii. W latach 1866–1868

⁶ H.-M. Baumgartner: *Rozum skończony. Ku rozumieniu filozofii przez siebie samą*. Tłum. A.M. Kaniowski. Warszawa 1996, s. 62.

⁷ R. Eucken: *Grundlinien einer neuen Lebensanschauung*. Leipzig 1917, s. 72.

pracował tam Dilthey, jego następcą w latach 1868–1871 był Gustav Teichmüller, a następcą Teichmüllera w latach 1871–1874 został Rudolf Eucken, natomiast Friedrich Nietzsche był związany z katedrą filologii klasycznej w latach 1869–1879. Można więc stwierdzić, że Bazylea stanowiła owo magiczne miejsce, w którym dostrzeżono problem kryzysu. Jedyńm spośród wymienionych filozofów, który nie był związany z Bazyleą, jest Hermann Lotze.

W roku 1911 Max Frischeisen-Köhler (1878–1923) ogłosił drukiem rozprawę *Weltanschauung... (Światopogląd...)*⁸, w której pomieszczono teksty poświęcone właśnie zagadnieniu światopoglądu. Książkę otwiera tekst Diltheya *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen*⁹, który w języku polskim został opatrzony tytułem *Typy światopoglądów i ich rozwinięcie w systemach metafizycznych*¹⁰. Oczywiście, problem nie znajduje swego rozwiązania w jednym tekście, lecz w pojęciu „świadomość historyczna”, które stanowiło przedmiot analiz Diltheya. Przemyślenia Wilhelma Diltheya są niezwykle ważne właśnie dlatego, że w jego filozofii krzyżuje się kilka wątków zaczerpniętych z tradycji. Pierwsza tradycja, wywodząca się niewątpliwie od Hegla, to tradycja, która przynosi pojęcie „światopogląd”, użyte przezeń po raz pierwszy, ale nie w *Fenomenologii ducha*, jak sugeruje to Hans-Georg Gadamer¹¹, lecz wcześniej – bo już w roku 1801, kiedy Hegel opublikował swoje pierwsze systematyczne dzieło, które było poświęco-

⁸ M. Frischeisen-Köhler: *Weltanschauung. Philosophie und Religion in Darstellungen*. Berlin 1911.

⁹ Ibidem, s. 3–51.

¹⁰ W. Dilthey: *Typy światopoglądów i ich rozwinięcie w systemach metafizycznych*. W: Idem: *O istocie filozofii i inne pisma*. Tłum. E. Paczkowska-Łagowska. Warszawa 1987, s. 115–175.

¹¹ Zob. H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Tłum. B. Baran. Warszawa 2007, s. 154.

ne systemom filozoficznym Johanna Gottlieba Fichtego i Friedricha W.J. Schellinga, a mianowicie *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (Pismo o różnicy między Fichteańskim a Schellingiańskim systemem filozofii)¹². W rozdziale zatytułowanym *Stosunek filozofowania do systemu filozoficznego* (*Verhältnis des Philosophierens zu einem philosophischen System*) zamieszcza Hegel niemal cały akapit, w którym czytamy: „W tym samowytwarzaniu rozumu kształtuje się to, co absolutne w obiektywnej całkowitości, która to całość w sobie samej jest utrzymywana i doskonała, nie ma żadnej racji poza sobą, lecz jest ugruntowana przez siebie samą w swym początku, środku i końcu. Taka całość jest organizacją twierdzeń i poglądów. Każda synteza rozumu i korespondujący z nią pogląd, które łączą się w spekulacji, jako identyczność świadomego i nieświadomego w sobie jest absolutna i nieskończona, zarazem jednak jest skończona i ograniczona, jeśli jest ustanowiona w obiektywnej całkowitości, i to, co inne, ma poza sobą. Niewzruszona identyczność – obiektywnie materia, subiektywnie czucie (samoświadomość) – jest zarazem nieskończenie przeciwstawioną, całkowicie względną identycznością; rozum, władza (obiektywnej pod tym względem) całkowitości uzupełnia ją tym, co jej przeciwstawione, a dzięki syntezie obydwu wytwarza nową identyczność, która jednak ze strony rozumu jest wadliwa, a która mimo to również się uzupełnia. W najczystszej postaci występuje jako niebędąca ani syntetyczną, ani analityczną metodą systemu, kiedy ujawnia się jako rozwój samego rozumu, metoda, która przywołuje emanację jej zjawisk jako dwoistość nie ciągle w sobie – tym samym ją tylko zniszczyła – lecz się w niej konstruuje w uwarunkowaną tamtą dwoistością

¹² G.W.F. Hegel: *Werke in 20 Bänden*. Bd. 2: *Jenaer Schriften 1801–1807*. Hrsg. von E. Moldenhauer, K.M. Michel. Frankfurt am Main 1970, s. 7–138.

identyczność, której się znowu przeciwstawia względna identyczność, tak że system zmierza ku doskonałej obiektywnej całkowitości, łączy ją z przeciwną subiektywną całkowitością w nieskończony światopogląd, którego ekspansja ujawnia się zarazem jako najbogatsza i najczystsza identyczność¹³.

Drugi wątek tradycji, jaka przewija się w filozofii Diltheya, to tradycja hermeneutyczna, wynikająca również z zainteresowania filozofią Friedricha Ernsta Daniela Schleiermachera (1768–1834), pochodzącego z Wrocławia filozofa religii oraz twórcy hermeneutyki. Rehabili-

¹³ „In dieser Selbstproduktion der Vernunft gestaltet sich das Absolute in eine objektive Totalität, die ein Ganzes in sich selbst getragen und vollendet ist, keinen Grund außer sich hat, sondern durch sich selbst in ihrem Anfang, Mittel und Ende begründet ist. Ein solches Ganzes erscheint als eine Organisation von Sätzen und Anschauungen. Jede Synthese der Vernunft und die ihr korrespondierende Anschauung, die beide in der Spekulation vereinigt sind, ist als Identität des Bewußten und Bewußtlosen für sich im Absoluten und unendlich; zugleich aber ist sie endlich und beschränkt, insofern sie in der objektiven Totalität gesetzt ist und andere außer sich hat. Die unentzweiteste Identität – objektiv die Materie, subjektiv das Fühlen (Selbstbewußtsein) – ist zugleich eine unendlich entgegengesetzte, eine durchaus relative Identität; die Vernunft, das Vermögen (insofern der objektiven) Totalität vervollständigt sie durch ihr Entgegengesetztes und produziert durch die Synthese beider eine neue Identität, die selbst wieder vor der Vernunft eine mangelhafte ist, die ebenso sich wieder ergänzt. Am reinsten gibt sich die weder synthetisch noch analytisch zu nennende Methode des Systems, wenn sie als eine Entwicklung der Vernunft selbst erscheint, welche die Emanation ihrer Erscheinung als eine Duplizität nicht in sich immer wieder zurückruft – hiermit vernichtete sie dieselbe nur – sondern sich in ihr zu einer durch jene Duplizität bedingten Identität konstruiert, diese relative Identität wieder sich entgegensetzt, so daß das System bis zur vollendeten objektiven Totalität fortgeht, sie mit der entgegenstehenden subjektiven zur unendlichen Weltanschauung vereinigt, deren Expansion sich damit zugleich in die reichste und einfachste Identität kontrahiert hat”. Ibidem, s. 45–46.

tacji Schleiermachersa, który wcześniej pozostawał raczej w cieniu Hegla, Dilthey dokonał dwukrotnie. W roku 1870 opublikował książkę poświęconą życiu filozofa, która wprawdzie sygnowana była jako tom pierwszy, ale tom drugi nigdy się nie ukazał¹⁴. Jedynie po śmierci Diltheya teolog Hermann Mulert (1879–1950) wydał rozszerzoną wersję tej publikacji¹⁵. W roku 1900 zaś rehabilitował Diltheya Schleiermachersa tekstem *Die Entstehung der Hermeneutik*, który pierwotnie ukazał się w pracy zbiorowej dedykowanej Christophowi Sigwartowi (1830–1904)¹⁶, a później został zamieszczony w tomie piątym *Pism zebranych*¹⁷, natomiast w języku polskim opublikowano go jako *Powstanie hermeneutyki* w zbiorze tekstów, zatytułowanym *Pisma estetyczne*¹⁸ i dopełniony uzupełnieniami, których dokonał uczeń i zięć Diltheya – Georg Misch (1878–1965)¹⁹.

Skoro hermeneutyka jest tak ważna w uświadomieniu sobie partyjności filozofii, warto się jej przyjrzeć, a ściślej – wskazać przynajmniej dwie pozycje bibliograficzne, których autorzy próbują uporządkować problem.

¹⁴ W. Dilthey: *Leben Schleiermachers*. Bd. 1. Berlin 1870.

¹⁵ W. Dilthey: *Leben Schleiermachers*. Bd. 1. Zweite Auflage vermehrt um Stücke der Fortsetzung aus dem Nachlasse des Verfassers herausgegeben von H. Mulert. Berlin–Leipzig 1922.

¹⁶ W. Dilthey: *Die Entstehung der Hermeneutik*. In: *Philosophische Abhandlungen*. Christoph Sigwart zu seinem siebzigsten Geburtstage 28. März 1900 gewidmet von Benno Erdmann u.a. Tübingen–Freiburg i.B.–Berlin 1900, s. 185–202.

¹⁷ W. Dilthey: *Gesammelte Schriften*. Bd. 5: *Die geistige Welt*. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: *Abhandlung zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*. Leipzig 1924, s. 317–338.

¹⁸ W. Dilthey: *Powstanie hermeneutyki*. W: Idem: *Pisma estetyczne*. Tłum. K. Krzemieniowa. Oprac. Z. Kuderowicz. Warszawa 1982, s. 290–311.

¹⁹ Na temat filozofii Diltheya zob. L. Brogowski: *Świadomość i historia. Studium o filozofii Wilhelma Diltheya*. Gdańsk 2004; E. Paczkowska-Łagowska: *Logos życia. Filozofia hermeneutyczna w kręgu Wilhelma Diltheya*. Gdańsk 2000.

Z dzisiejszej perspektywy można mówić aż o sześciu definicjach hermeneutyki, które przytacza, a następnie analizuje Richard E. Palmer w książce poświęconej hermeneutyce²⁰. Są to mianowicie:

- teoria egzegezy biblijnej,
- ogólna metodologia filologiczna (hermeneutyka filologiczna),
- nauka o wszelkim rozumieniu językowym (Schleiermacher),
- metodologiczne ugruntowanie nauk humanistycznych (Dilthey),
- fenomenologia istnienia i rozumienia egzystencjalnego (Heidegger i Gadamer),
- system interpretacji mitów i symboli (hermeneutyka kulturowa Paula Ricoeura)²¹.

Z kolei uczeń Gadamera Karl Wuchterl (ur. 1931) przytacza inny podział hermeneutyki, na który składają się:

- Schleiermachera teoria wczuwania,
- Diltheya hermeneutyka jako teoria subiektywności,
- Heideggera hermeneutyka egzystencjalna,
- Gadamera postegzystencjalna hermeneutyka językowo zapośredniczonej „historii oddziaływającej”²².

Warto podkreślić, że hermeneutyka tego, który uchoodzi za ojca hermeneutyki, a mianowicie Schleiermachera, wyrasta z kolei z kilku ważnych elementów, którymi są:

- niezgoda na abstrakcyjne i ahistoryczne ujęcie rozumu i poznania, które jest charakterystyczne dla filozofii Kanta;
- uznanie, że poznanie jest zapośredniczone przez język i wspólnotę komunikacyjną; Schleiermachera inspirowała filozofia Johanna Gottfrieda Herdera (1744–1803);

²⁰ R.E. Palmer: *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. Evanston 1969.

²¹ Zob. ibidem, s. 33–45.

²² Zob. K. Wuchterl: *Methoden der Gegenwartsphilosophie*. Bern–Stuttgart 1977, s. 173–180.

– własna praktyka hermeneutyczna Schleiermachera, który jako kaznodzieja był interpretatorem Biblii (również na potrzeby wygłaszanych przez siebie kazań, między innymi w berlińskim Charité), wynikająca z analizy tekstów klasycznych oraz z tłumaczenia pism Platona²³.

Trzeci wątek z tradycji, ujawniający się w myśli Diltheya, to wątek wiążący się z zagadnieniem „przeżycia”. Dowartościowania przeżycia dokonał filozof w wielokrotnie wznawianej rozprawie *Das Erlebnis und die Dichtung* (*Przeżycie a poezja*)²⁴ z roku 1906. Autor książki stawia sobie za cel zwrócenie uwagi na przeżycie i w tym sensie stanowi ona istotny element Diltheya filozofii życia. „Przeżycia są źródłami zasilającymi każdą część poetyckiego dzieła, jednakże w znaczeniu nadzwyczajnym przeżycie tworzące w poecie staje się dzięki temu, że ujawnia się w nim nowa cecha życia”²⁵. Problem przeżycia jest niezwykle istotny dla teorii światopoglądów, ale ma również ważne znaczenie w fenomenologii i w zbudowanej na jej podstawie etyce materialnej, której autorem jest Max Scheler. Przeżycie odgrywa także istotną rolę w egzystencjalizmie oraz w większości filozofii zorientowanych antropologicznie. Wspomniany już Max Frischeisen-Köhler w artykule zamieszczonym w „Kant-Studien” zauważył: „A przecież założenie, że w kształtowaniu się światopoglądów spotykają się filozofia i poezja, nie jest całkowicie błędne; tyle tylko, że musi ono być właściwie ujęte i ograniczone”²⁶.

²³ Por. A. Przyłębski: *Hermeneutyczny zwrot filozofii*. Poznań 2005, s. 58.

²⁴ W. Dilthey: *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing – Goethe – Novalis – Hölderlin. Vier Aufsätze*. Leipzig 1906.

²⁵ „Erlebnisse sind die Quellen, aus denen jeder Teil eines dichterischen Werkes gespeist wird, in eminentem Sinne aber wird das Erlebnis dadurch schöpferisch in dem Dichter, daß es ihm einen neuen Zug des Lebens offenbart”. Ibidem, s. 46.

²⁶ „Und doch geht die Annahme, dass in der Bildung von Weltanschauungen Philosophie und Dichtung sich begegnen, nicht

Wreszcie ostatni wątek zaczerpnięty z tradycji, który należy uwzględnić w kształtowaniu się Diltheyowskiej teorii światopoglądów, wiąże się z historią, a ściślej – z historyzmem, jako zjawiskiem charakterystycznym dla wieku dziewiętnastego, wynikającym z rozważań Hegla i krytyki skierowanej właśnie przeciwko jego stanowisku. Z ostrą krytyką autora *Fenomenologii ducha* wystąpił sam król Friedrich Wilhelm IV²⁷, który zasiadł na tronie Prus w roku 1840 i od razu odniósł się negatywnie do Hegla na dwa sposoby. Po pierwsze, powołał Schellinga na katedrę filozofii Uniwersytetu w Berlinie, by sprzeciwić się panoszeniu się heglizmu, czy wręcz powstrzymał „smoczy posiew heglizmu” (*Drachensaat des Hegelianismus*)²⁸. Drugim konserwatywnym filozofem powołanym w tym celu był Friedrich Julius Stahl (1802–1861). Sytuacja taka wynikała również z faktu, że dopóki żył i pełnił funkcję ministra do spraw wyznań Karl Altenstein (1770–1840), heglizm uznawano za filozofię pruską, natomiast Johann Albrecht Friedrich von Eichhorn (1779–1856), następca Altensteina, był wyraźnie antyheglowski. Po drugie, król powołał Leopolda von Rankego (1795–1886) na stanowisko historiografa państwa pruskiego. Tym samym król przyczynił się do powstania i okrzepnięcia szkoły historycznej, której głównymi reprezentantami oprócz Rankego byli Johann Gustav Droysen (1808–1884), były student Hegla, który był profesorem w Kilonii, w Jenie, a od roku 1859 ponownie w Berlinie, Jacob Burckhardt (1818–1897), historyk sztuki i kultury, oraz prawnik Friedrich Carl von

völlig fehl; nur muss sie richtig gefasst und eingeschränkt werden”. M. Frischeisen-Köhler: *Philosophie und Dichtung*. „Kant-Studien” 1917, Bd. 21, s. 100.

²⁷ Zob. A.J. Noras: *Kant i Hegel w sporach filozoficznych osiemnastego i dziewiętnastego wieku*. Katowice 2007, s. 136–145.

²⁸ Zob. G. Lehmann: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 8: *Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts I*. Berlin 1953, s. 80.

Savigny (1779–1861), najwybitniejszy reprezentant szkoły historycznej w prawoznawstwie. Von Savigny w roku 1814 opublikował książkę *Vom Beruf unsrer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* (O powołaniu naszych czasów do ustawodawstwa i nauki prawa), która za jego życia miała trzy wydania²⁹.

Powszechnie wiadomo, że to Hegel wprowadził do filozofii rozważania dotyczące dziejowości, chociaż sam nie posługiwał się zbyt często pojęciem *Geschichtlichkeit*, a ściślej – uczynił to dwa razy w *Wykładach z historii filozofii*. Najpierw, kiedy pisał o Grecji jako krainie mającej „charakter wolnej, pięknej historyczności”³⁰, drugim razem – co zagubiono w polskim przekładzie – zwracając uwagę na filozofię ojców Kościoła: „Otóż u ortodoksyjnych ojców Kościoła, którzy przeciwstawili się tym gnostycznym spekulantom, istotne jest to, że trzymali się określonej formy przedmiotowości, rzeczywistości Chrystusa, ale w ten sposób, że ta historia ma [w ich ujęciu – AJN] zarazem za podstawę ideę w ogóle – a zatem istotę rzeczy stanowi tu to wewnętrzne połączenie idei i postaci historycznej. Jest to więc prawdziwa idea, [która przybiera – AJN] zara-

²⁹ F.C. von Savigny: *Vom Beruf unsrer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*. Heidelberg 1814. (Wydanie 2. – Heidelberg 1828; wydanie 3. – Heidelberg 1840).

³⁰ G.W.F. Hegel: *Wykłady z historii filozofii*. T. 1. Tłum. Ś.F. Nowicki. Przejrzał A. Węgrzecki. Warszawa 1994, s. 208. W oryginale czytamy: „In dieser existierenden Heimatlichkeit selbst, aber dann dem Geiste der Heimatlichkeit, in diesem Geiste des vorgestellten Beisichselbstseins, des Beisichselbstseins in seiner physikalischen, bürgerlichen, rechtlichen, sittlichen, politischen Existenz, in diesem Charakter der freien, schönen Geschichtlichkeit, der Mnemosyne (daß, was sie sind, auch als Mnemosyne bei ihnen ist), liegt auch der Keim der denkenden Freiheit und so der Charakter, daß bei ihnen die Philosophie entstanden ist”. G.W.F. Hegel: *Werke in 20 Bänden*. Bd. 18: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. Hrsg. von E. Moldenhauer, K.M. Michel. Frankfurt am Main 1970, s. 184.

zem określona formę tego, co historyczne [*Geschichtlichkeit* – AJN]”³¹.

Oczywiście, nie chodzi tu o ujęcie dziejowości w koncepcji samego Hegla, która w jego rozumieniu nie jest wolna od pewnych stanowiskowych uwarunkowań, co wywołuje sprzeciw reprezentantów szkoły historycznej, a w konsekwencji prowadzi do koncepcji Diltheya. Nie jest to jednak sprzeciw wobec ujęcia rzeczywistości w aspekcie jej działania się, lecz sprzeciw wobec określonej wizji tych dziejów. To sytuacja niezwykle powszechna w filozofii – krytyka określonej doktryny nie oznacza jej całkowitego odrzucenia, jak to się często dzieje wówczas, gdy próbuje się filozofować na skróty. W wypadku Hegla z całą mocą ujawnia się prawdziwość tezy Schnädelbacha, który na początku swego wprowadzenia do filozofii Hegla pisał: „Jeśli wszystko to się powiedzie [wprowadzenie do filozofii Hegla – AJN], zapewne się przekonamy, że wprawdzie bardzo wiele możemy się od Hegla nauczyć w szczegółach, jednak w odniesieniu do całości, jaką jest filozofia, nie jest to możliwe”³². Innymi słowy, problem zawsze sprowadza się do przyjęcia określonej całości, która niekoniecznie musi być wolna od sprzeczności, nie-dopowiedzeń, czy też po prostu założeń określonego ro-

³¹ G.W.F. Hegel: *Wykłady z historii filozofii*. T. 3. Tłum. Ś.F. Nowicki. Przejrzał A. Węgrzecki. Warszawa 2002, s. 46–47. „Das Wesentliche der orthodoxen Kirchenväter, welche sich diesen gnostischen Spekulanten entgegenstellten, ist nun weiter dieses, daß sie die bestimmte Form der Gegenständlichkeit, der Wirklichkeit Christi festgehalten haben, aber in dieser Weise, daß diese Geschichte zugleich die Idee überhaupt zur Grundlage hat, also diese innige Vereinigung von Idee und geschichtlicher Gestalt. Es ist also die wahrhafte Idee des Geistes in der bestimmten Form der Geschichtlichkeit zugleich”. G.W.F. Hegel: *Werke in 20 Bänden*. Bd. 19: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*. Hrsg. von E. Moldenhauer, K.M. Michel. Frankfurt am Main 1970, s. 528–529.

³² H. Schnädelbach: *Hegel. Wprowadzenie*. Tłum. A.J. Noras. Warszawa 2006, s. 10.

dzaju, o czym będzie jeszcze mowa. Dilthey odgrywa tu rolę niezwykle ważną, gdyż dokonuje refleksji nad historyzmem. „Dilthey – podkreśla w związku z tym Annette Wittkau – nie używa terminu »historyzm«, ale zarówno w swym »Einleitung in die Geisteswissenschaften«, jak i w swych późniejszych dziełach zajmuje się problemem historyzmu. Pyta mianowicie (tak samo jak Schmoller, Menger, Bekker i Stammler) o teoriopoznawcze warunki »naukowego« poznania historii, bada (jak Burckhardt i Droysen) światowe (*lebensweltlichen*) założenia zainteresowań historycznych i w końcu zajmuje się (jak Nietzsche) praktycznymi skutkami, jakie dla ukształtowania się życia ma empiryczna nauka historii”³³.

Przy okazji przywołuje Wittkau nazwiska wielu badaczy, którzy problem historii podejmowali po Heglu, takich jak ekonomista Gustav Friedrich von Schmoller (1838–1917), urodzony w Nowym Sączu ekonomista Carl Menger (1840–1921), prawnik Ernst Immanuel Bekker (1827–1916), prawnik Rudolf Stammler (1856–1938), historyk sztuki Jacob Burckhardt, urodzony w Trzebiatowie historyk Johann Gustav Droysen i wreszcie Friedrich Nietzsche. Chodzi jednak nie o nazwiska, lecz o to, co dokonało się w wieku dziewiętnastym, a mianowicie o modyfikację rozumienia filozofii, jaka nastąpiła od Hegla do Diltheya. Znowu trzeba się odwołać do Schnädelbacha, który pisał: „Hegel, co zrozumiałe samo przez się, żywił jeszcze tradycyjne wyobrażenie, które pielęgnowali wszyscy filozofowie przed nim, a mianowicie, że istnieje tylko jedna filozofia, że »ta« filozofia do nikogo nie należy i że można wymienić najwyżej pojedynczych filozofów, którzy przyczynili się do budowy gmachu filozofii”³⁴. Na drugim biegunie lokuje się stanowisko Diltheya: świadomo-

³³ A. Wittkau: *Historismus. Zur Geschichte des Begriffs und des Problems*. Göttingen 1992, s. 96.

³⁴ H. Schnädelbach: *Hegel. Wprowadzenie...*, s. 3.

mość historyczna doprowadziła do tego, że nie można już mówić o jednej filozofii, lecz z konieczności należy uwzględnić wielość stanowisk filozoficznych. Wielość ta nie stanowiłaby problemu, gdyby reprezentant każdej z nich nie występował z pretensją powszechnej ważności. Trudność polega właśnie na tym, że każdy system filozoficzny budowany jest jako ten prawdziwy i – o zgrozo – każdy znajdzie wyznawców.

Dilthey podkreślał, że każdy typ światopoglądu inaczej rozwiązuje zagadkę świata i życia, a zarazem każdy rości sobie pretensję do powszechnej ważności swego rozwiązania³⁵. Co więcej, systemy metafizyczne dawnych filozofii pretendują do rozwiązania tej zagadki raz na zawsze. Z perspektywy świadomości historycznej mówi Dilthey o „anarchii światopoglądów”, która skutkuje sceptycyzmem co do wartości filozofii i sprowadzeniem jej do roli historycznego świadectwa różnych sposobów odczuwania świata i życia. Anarchia by nie zapanowała, gdyby systemy nie pretendowały do miana poznania obiektywnego. Ale metafizyka musi trwać przy wymogu uniwersalności – nie może z niego zrezygnować (byłaby zajęciem pięknoduchów). Różne światopoglądy świadczą o różnorodności sprzecznych przekonań i jednocześnie pretendują do obiektywnej ważności. Zdaniem Diltheya, należy światopoglądy uprzedmiotowić i rozumieć w związku z aspektem życiowym – światopogląd należy sprowadzić do twórczej podstawy życia, z którego pochodzi. Dilthey zastosował metodę transcendentalną, a więc poza sporem systemów znalazł punkt widzenia, z którego sam ten spór staje się zrozumiały – tego punktu widzenia dostarcza świadomość historyczna, z której perspektywy każde stanowisko wobec życia, reprezen-

³⁵ Zob. szerzej E. Paczkowska-Łagowska: *Metafilozofia Wilhelma Diltheya*. W: W. Dilthey: *O istocie filozofii i inne pisma...*, s. IX–XXVIII.

towane przez poszczególne typy światopoglądu, okazuje się ograniczone. Świadomość historyczna niszczy więc naiwną wiarę ludzkiego umysłu, że w jednym światopoglądzie można ująć całą prawdę bytu.

Na podstawie tego, co powiedziano, wydaje się, że „partyjność” może mieć przynajmniej dwa znaczenia. Po pierwsze, może oznaczać podział filozofii oparty na kryteriach nienaukowych, spośród których najważniejszym jest pojęcie światopoglądu. Dilthey oczywiście uznaje, że światopogląd filozoficzny różni się od innych typów właśnie tym, że jest „uniwersalny i powszechnie ważny”³⁶, jednakże spostrzeżenie to dotyczy światopoglądu filozoficznego, który i tak pozostaje bliżej nieokreślony, natomiast w życiu daje wyraz wielu innym typom światopoglądu, niekoniecznie charakteryzującym się uniwersalnością i powszechną ważnością. Po drugie, „partyjność” może oznaczać – tak rozumie ją Hans Ehrenberg – podział oparty na niemożliwych do pogodzenia różnicach, ujawniających się między dwoma stanowiskami. „Sprzeczność istnieje na linii *kantyzm – heglizm!* dodatkowo jest tak, że jedni mówią, czego drudzy nie słyszą, i słyszą, czego drudzy nie mówią”³⁷. Problemu nie umniejsza fakt, że sam Ehrenberg dokonuje odnowienia projektu Schellingańskiego z jego *Filozofii objawienia*³⁸, a więc należącej bez wątpienia do późnej filozofii Schellinga. Problem polega wszakże na tym, że tak rozumiana partyjność zbliża się do stanowiskowości filozofii, choć oczywiście stanowiskowość ujawnia się wyłącznie na płaszczyźnie metodologicznej.

³⁶ W. Dilthey: *O istocie filozofii*. W: Idem: *O istocie filozofii i inne pisma...*, s. 90.

³⁷ H. Ehrenberg: *Die Parteiung der Philosophie...*, s. III.

³⁸ Zob. W. Schmied-Kowarzik: *Der Ausbruch aus dem Idealismus und die Sinnerfahrung unseres geschichtlichen Daseins*. In: *The Legacy of Franz Rosenzweig. Collected Essays*. Ed. by L. Anckaert, M. Brasser, N. Samuelson. Leuven 2004, s. 91.

Partijność przejawia się również bardzo często w ocenie życia, świata oraz filozofii przez ludzi znających jedynie podstawy nauki, mających wykształcenie przystające do czasów, w jakich przyszło im żyć, co z kolei stanowi konsekwencję po raz pierwszy opisanego już w roku 1929 przez hiszpańskiego filozofa José Orteę y Gasset (1883–1955) buntu mas³⁹. Bunt stanowi wyraz osiągnięcia władzy przez człowieka masowego, „osiągnięcia przez masy pełni władzy społecznej”⁴⁰, a więc hiszpański myśliciel – choć nie tylko on – bunt mas utożsamia z kryzysem cywilizacyjnym. Przy tej okazji odwołuje się Ortega y Gasset do sytuacji nauki, co wynika z faktu, że uznaje dwa wielkie wymiary cywilizacji dziewiętnastowiecznej, a mianowicie demokrację liberalną i technikę⁴¹. Paradoks polega jednak na tym, że o ile w świetle techniki Ortega y Gasset dowartościował naukę, o tyle wiek dwudziesty stanowi okres nieustannej jej deprecjacji. W rezultacie człowiek masowy wszedł w wiek dwudziesty pierwszy przekonany, że w zasadzie nauka jest mu niepotrzebna, gdyż stwarza problemy, których on (człowiek nowoczesny) i tak nie rozumie. Żyje ponadto człowiek współczesny w przekonaniu, że nauka podlega tym samym regułom demokratyzacji, które kierują pozostałymi dziedzinami życia. „W eseju tym – kończy swoje rozważania Ortega y Gasset – starałem się nakreślić obraz pewnego typu Europejczyka, analizując przede wszystkim jego stosunek do cywilizacji, która go zrodziła. Tylko tak można było postąpić, bo ów człowiek nie reprezentuje jakiejś nowej cywilizacji, która walczy ze starą, lecz jedynie czystą

³⁹ J. Ortega y Gasset: *Bunt mas*. Tłum. P. Niklewicz. Warszawa 2004.

⁴⁰ Ibidem, s. 7.

⁴¹ Zob. rozdział dwunasty *Barbarzyństwo „specjalizacji”*. Ibidem, s. 114–121. Dziś krytykę demokracji liberalnej przedstawia Ryszard Legutko w swej książce. Zob. R. Legutko: *Triumf człowieka pospolitego*. Poznań 2012.

negację, negację, za którą kryje się faktycznie pasożytnictwo. Człowiek masowy czerpie soki życiowe właśnie z tego, co odrzuca, a co zgromadzili i zbudowali inni”⁴². Zatem partyjność nie jest już ścieraniem się dwóch przeciwstawnych kierunków, lecz oznacza uwikłanie nauki w procesy demokratyzacyjne.

Skoro bowiem filozof może być członkiem partii politycznej, jest to równoznaczne – przynajmniej w odniesieniu do polskiej sceny politycznej – z rezygnacją z własnego zdania. Może mówić jedynie to, co mówi przywódca jego partii, a więc w zasadzie może powiedzieć wszystko. Nie dotyczy to tylko polityków – przecież w dobie demokratyzacji wszystkiego nie są lepsi od zwykłych obywateli – lecz także każdego człowieka. Znane są już dziś i stają się coraz bardziej powszechne przypadki, że ludzie dają wyraz swemu zdziwieniu, iż muszą ponosić odpowiedzialność za lżenie innych w Internecie. I choć nie dziwi już fakt, że pogubił się człowiek współczesny, to mimo wszystko musi zdumiewać, że zatracił się filozof. W ten bowiem sposób filozof stał się dzieckiem swojej epoki, a ponadto stał się – trochę musi dziwić, że o tym nie wie – filodoksem⁴³, miłośnikiem mniemań, a nie miłośnikiem mądrości. Każdy zaś, kto będzie oponował, twierdząc, że ludzie poruszają się w sferze mniemań, musi zostać oskarżony o brak poprawności politycznej. Skąd wie, że jest inaczej, niż sądzą inni? Przecież dla większości to oczywiste, że większość ma rację. Tak oto spór o filozofię przesuwają się z płaszczyzny naukowej na płaszczyznę socjologiczną oraz politologiczną i staje się

⁴² J. Ortega y Gasset: *Bunt mas...*, s. 211.

⁴³ W *Logice* Kanta czytamy: „Sztukmistrz rozumowy, albo – jak go nazywa Sokrates – filodoks, dąży wyłącznie do wiedzy spekulatywnej, nie bacząc na to, w jakiej mierze wiedza ta przyczynia się do [poznania] ostatecznego celu ludzkiego rozumu”. I. Kant: *Logika. Podręcznik do wykładów*. Tłum. A. Banaszkiewicz. Gdańsk 2005, s. 36.

de facto kolejnym sporem politycznym, a nie naukowym. To fascynujące, jak filozof – miłośnik mądrości i człowiek myślący, może się dostosować do dyscypliny partyjnej, która polega na tym, że głośnie się nie tyle zgodnie z sumieniem czy też prawdą, ile zgodnie z partykularyzmem partyjnym. Skoro filozof nie chce być obserwatorem, lecz uważa, że musi się zaangażować w działalność polityczną, musi zarazem pamiętać, że zatracą część swej filozoficzności. Nie dlatego, że zostaje zmuszony do bezrefleksyjnego działania, ale dlatego, że żadna partia – zgodnie z tezą Diltheya – nie spełnia warunku obiektywizmu. Czasem filozof (a za nim tłum) powiada: ale przecież nie można poznać prawdy, gdyż proces poznawania jest procesem nieskończonym i tylko nas do prawdy zbliżającym. Na tym wszakże polega problem, że filozofia musi przy tym wymogu trwać. Czym innym jest bowiem wymóg, czym innym zaś możliwość – a raczej niemożliwość – jego realizacji.

Partyjność nie jest partyjniactwem. Przynależność polityka do określonej partii politycznej – w praktyce chodzi o jego związek z PZPR w czasach dawnych – przybierała różnorodne formy i wcale nie musiała wiązać się z partyjnością. Często przynależność ta miała charakter praktyczny, a niekoniecznie ideologiczny. Problem ujawniał się dopiero wtedy, kiedy okazywało się, że w wielu wypadkach z pobudek pragmatycznych wynikała obrona określonej linii ideologicznej. Oczywiście, nie można tego ograniczać do przeszłości, gdyż również dzisiaj partyjność ujawnia się w skłonnościach do gloryfikowania działań jednej partii politycznej kosztem innych. Filozof będący członkiem partii politycznej jest filodoksem próbującym przywdziać szaty, którymi zwykli się okrywać demokraci, ale problem polega na tym, że to jego przeciwnika zwykło się określać mianem *advocatus diaboli*. W końcu jest przeciwnikiem człowieka chcącego dostosować się do zmiennych warunków panujących w świecie,

w którym przyszło mu żyć. Partyjność ujawnia się więc jako zdolność akomodacji, przystosowania się do życia w społeczeństwie. Z tego wynika powszechna zgoda na wszechwładny relatywizm, w gruncie rzeczy stanowiący tylko konsekwencję apologii partyjności.

Przywoływany już niejednokrotnie Hegel w *Przedmowie* do książki *Zasady filozofii prawa* napisał w odniesieniu do filozofii: „Co się tyczy jednostki, to każda jest niewątpliwie *dzieckiem swej epoki*: podobnie ma się rzecz z filozofią: jest ona *swoją własną epoką ujętą w myślach*. Tak więc głupotą byłoby przypuszczać, że jakakolwiek filozofia wykracza poza swój współczesny świat, jak że jednostka może przeskoczyć przez swoją epokę”⁴⁴. Otóż niestety, przekonanie Hegla nie do końca jest prawdziwe. Gdyby rzeczywiście filozofia była „*swoją własną epoką ujętą w myślach*”, wówczas byłaby po prostu historyczna, stanowiłaby przedmiot zainteresowania tego, kto chce poznać historię ludzkiej myśli, kto jest archeologiem ludzkiego rozumu. Rzecz w tym, że filozofia mimo wszystko musi się wzniesć ponad swą historyczność, musi wyjść poza epokę, w której się narodziła, aby przezwyciężyć charakterystyczny dla codzienności relatywizm. Nie można bowiem wyjaśnić i ugruntować doświadczenia na podstawie jego samego – ta myśl stanowi największe i ponadczasowe osiągnięcie filozofii transcendentnej. Słabość wynikającego z dnia codziennego relatywizmu tkwi właśnie w tym, że jest rezultatem nie filozoficznej refleksji, lecz jedynie socjologicznej konstatacji. W rezultacie socjologicznego namysłu zaczęto się posługiwać pojęciem „norma statystyczna”, które sprowadza się do tego, że normalność traktowana jest statystycznie. W języku potocznym oznacza to, że większość ma rację, co z kolei przekłada się na partyjność w znaczeniu światopoglądowym.

⁴⁴ G.W.F. Hegel: *Zasady filozofii prawa*. Tłum. A. Landman. Warszawa 1969, s. 19.

Sprzeciw wobec partyjności nie oznacza sprzeciwu wobec światopoglądu, ani też walki z nim. Jest on jedynie próbą zwrócenia uwagi na ograniczenia światopoglądu. Filozofowie przynajmniej od czasów Diltheya mieli już tego świadomość. Wprawdzie, o czym była już mowa, światopogląd filozoficzny występuje z roszczeniem uniwersalności, ale przecież jest złożony. „Światopogląd filozoficzny – pisze Wilhelm Dilthey – jaki powstaje w wyniku ukierunkowania na ważność powszechną, musi w sposób istotny różnić się strukturą od światopoglądu religijnego i poetyckiego. Jest on, w odróżnieniu od światopoglądu religijnego, uniwersalny i powszechnie ważny. W odróżnieniu zaś od poetyckiego jest on siłą, która pragnie oddziaływać na życie”⁴⁵. To jednak oznacza, że odczuwalna staje się nie tyle potrzeba odrzucenia światopoglądu, gdyż w zasadzie jest to niemożliwe, ile raczej konieczność uświadomienia sobie jego wpływu na myślenie. Myślenie bez światopoglądu jest niemożliwe, ale myślenie, które aspiruje do naukowości, musi światopogląd zneutralizować, czego absolutnie nie jest w stanie uczynić wówczas, gdy myślący nie ma świadomości obecności światopoglądu w jego myśleniu. To niezwykle ważne również dlatego, że większość toczących się wśród ludzi dyskusji jest dyskusjami światopoglądowymi, a nie naukowymi. Przejście od emocjonalnie zabarwionych polemik dotyczących dnia powszedniego do sporów o charakterze naukowym wiąże się ze zmianą nastawienia. Warunek wstępny stanowi zredukowanie partyjności do minimum, czyli zredukowanie uwikłania w codzienność, a więc ograniczenie, czy też wyrugowanie, myślenia przez pryzmat wyznawanego światopoglądu.

Rezygnacja z partyjności nie jest równoznaczna z rezygnacją ze światopoglądu, gdyż jest to niemożliwe. Rzecz w tym, że światopogląd nie powinien stanowić

⁴⁵ W. Dilthey: *O istocie filozofii...*, s. 90.

przeszkody w myśleniu; wręcz przeciwnie – powinien pomagać człowiekowi w zrozumieniu rzeczywistości. Jak jednak rozróżnić między „dobrym” i „złym” światopoglądem? Czy można podać kryteria umożliwiające ocenę i hierarchię światopoglądów? Jaką drogę przeszło pojęcie od chwili, kiedy użyto go po raz pierwszy, a mianowicie w *Krytyce władzy sąđenja* Immanuela Kanta, który napisał: „Denn nur durch dieses und dessen Idee eines Noumenons, welches selbst keine Anschauung verstatet, aber doch der Weltanschauung [podkr. – AJN], als bloßer Erscheinung, zum Substrat untergelegt wird, wird das Unendliche der Sinnenwelt in der reinen intellektuellen Größenschätzung *unter* einem Begriffe ganz zusammengefaßt, obzwar es in der mathematischen *durch Zahlenbegriffe* nie ganz gedacht werden kann”, co na język polski przełożono w następujący sposób: „Tylko dzięki niej bowiem [chodzi o nieskończoność – AJN] i jej idei pewnego *noumenon*, które samo nie dopuszcza unaocznienia, ale jednak pozostaje podłożone jako substrat pod naoczność świata [podkr. – AJN] jako zjawiska, zostaje nieskończoność świata zmysłów w czystej rozumowej (*intellektuellen*) ocenie wielkości całkowicie scalona i podporządkowana pod jakieś pojęcie, choć w ocenie matematycznej za pośrednictwem pojęcia liczby [nieskończoność ta] nigdy nie może być w całości pomyślana”⁴⁶. Już to pokazuje, że – niezależnie od pewnych nieścisłości przekładu – terminu „światopogląd” Kant użył w zupełnie innym, rzecz można, zwyczajowym znaczeniu. Dopiero wiek dziewiętnasty nadał mu specyficzne znaczenie.

Problem jednak nie tkwi ani w rozumieniu terminu „światopogląd”, ani też w istniejących klasyfikacjach światopoglądów. Trzeba mieć świadomość, że klasyfikacja stanowi zazwyczaj jedynie rezultat uświadomienia so-

⁴⁶ I. Kant: *Krytyka władzy sąđenja*. Tłum. J. Gałęcki. Przejrzał A. Landman. Warszawa 1986, s. 147–148 (§ 26).

bie konieczności uporządkowania światopoglądów. Idzie bowiem tylko o konieczność racjonalnej, nieuprzedzonej oceny całości, a ściślej – o warunki, jakie muszą zostać spełnione, aby ta ocena była jak najbardziej obiektywna. Niejednokrotnie należałoby po prostu światopogląd zawiesić, na wzór fenomenologicznej *epoché*, ale przecież jest to z wielu powodów niemożliwe. Dodatkowo dzieje się tak, że ludzie uznają, iż wygodniej posłużyć się światopoglądem – ten bowiem „z góry” wyjaśnia ich stanowisko w wielu kwestiach. Rozważenia wymagają w związku z tym dwie kwestie: kwestia stanowiskowości oraz ściśle z nią związana kwestia przedrozumienia, uprzedzonego postrzegania wielu spraw, kwestia owego „z góry”. Światopogląd właśnie wtedy odgrywa swą rolę, kiedy ułatwia człowiekowi orientację w świecie. Ponieważ funkcjonowanie człowieka w sferze praktycznej nie wymaga refleksji, przeto światopogląd pełni tu funkcję pomocniczą. Natomiast wówczas, gdy idzie o namysł nad tą rzeczywistością, światopogląd może przesłaniać niektóre ważne aspekty problemu, bądź to wskutek niedostrzegania niektórych kwestii, bądź to przesadnego akcentowania innych. Dobrym przykładem takiej ideologizacji światopoglądu było odwołanie się w czasach dawnych do tak zwanego światopoglądu naukowego. Piszę „tak zwanego” nie dlatego, że nauka nie niesie z sobą określonego światopoglądu, gdyż związek ten jest oczywisty – co zadanie odpartyjnięcia nauki i filozofii czyni nadzwyczaj aktualnym. Piszę „tak zwanego” dlatego, że w konkretnym systemie politycznym za określeniem „światopogląd naukowy” kryła się konkretna koncepcja nauki. Problem tej nauki wielu widziało w tym, że – z niewiadomych przyczyn – nie tyle usiłowała ona udowodnić nieistnienie Boga, ile wykazywała, że przecież Bóg nie istnieje. Wypada zauważyć, że w zasadzie Bóg pełni funkcję papierka lakmusowego teorii. Ta, która uważa się za racjonalną, uznaje – oczywiście z perspektywy racjonalistów dwu-

dziesiątego pierwszego wieku – nieistnienie Boga za pewnik do tego stopnia, że wszystkie inne teorie są z gruntu fałszywe. To najbardziej klasyczny przykład partyjności filozofii i nauki dzisiaj, polegający na wciągnięciu Boga do dyskusji na temat wartości nauki. Klasyczny przykład partyjności przejawiającej się w dyskusjach światopoglądowych stanowi przekonanie, że Bóg jest zbędny, gdyż powstanie świata tłumaczy ewolucja. Przykłady można mnożyć, choć oczywiście problemem jest to, że nie sposób zdefiniować światopoglądu, a więc dyskusja będzie się toczyć w nieskończoność. Problem, z jakim dziś musi się zmierzyć ktoś, kto chce przedstawić rzetelny obraz rzeczywistości, sprowadza się do konieczności zmierzenia się z poglądem, że istnieje neutralny światopoglądowo obraz świata. Naiwna wiara stojąca u podstaw takiego przekonania (by nie rzec: obłuda) wymaga odrobiny krytycyzmu, którego – niestety coraz częściej – brakuje człowiekowi współczesnemu.

Dlaczego człowiekowi współczesnemu tak bardzo zależy na tym, aby żyć w państwie neutralnym światopoglądowo? Ano dlatego, że nie musi dokonywać wyborów – to państwo wybierze za niego, a on może powiedzieć: nie jestem człowiekiem wierzącym, ale przecież żyję w kraju neutralnym światopoglądowo. Nie wchodząc w istotę takiego myślenia, trzeba podkreślić, że trudności, jakie dzisiejszy człowiek wiąże z religią, sprowadzają się w istocie do tego, że przecież religia ogranicza jego wolność. Tymczasem pochod wolności trwa od początków czasów nowożytnych i bynajmniej nie można go zatrzymać. Człowiek masowy lepiej czuje się w masie, a zatem z jego perspektywy dobrze byłoby, gdyby ktoś inny podejmował za niego decyzje. Zatem wystarczy podrzucić człowiekowi współczesnemu obraz świata neutralny światopoglądowo, który – dziwnym trafem – jest tożsamy z naukowym obrazem epoki minionej, i wszyscy są zadowoleni. Rządzący, ponieważ mają przed sobą bezposta-

ciową masę, którą można dowolnie kształtować, rządzeni – ponieważ nie muszą myśleć. Dodatkowym argumentem za takim układem społecznym jest to, że rządzeni nie dopuszczają myśli, że w jakimkolwiek stopniu są manipulowani. Żyją w przeświadczeniu dokonywania wolnych wyborów, co stanowi największy dowód partyjności panującej w świecie współczesnym. Największym zwycięstwem współokreślającego nasze widzenie światopoglądu jest przekonanie, że światopogląd nie wpływa na nasze postrzeganie rzeczywistości.

Na początku rozdziału była mowa o tym, że termin „partyjność” ogromną rolę odegrał w marksizmie, i to nie tylko marksizmie ortodoksyjnym, gdyż problem partyjności bardzo mocno interesował również Györgyego Lukácsa⁴⁷. Z dzisiejszej perspektywy nie chodzi oczywiście o to, aby pastwić się nad wyznawcami filozofii słusznie minionej, ale warto przytoczyć kilka interesujących cytatów z tamtych czasów. „Partyjność ideologii – pisze Adam Schaff (1913–2006) – wypływa z jej związków z polityką: partyjność filozofii wypływa z tegoż właśnie źródła. Partyjność ideologii, a więc i filozofii, wypływa z jej związku z praktyką, jest wyrazem jedności teorii i praktyki w marksizmie”⁴⁸. Trzy lata później, z okazji śmierci Stalina, Schaff uznaje partyjność filozofii za istotny wątek jego myślenia⁴⁹. W pewnym momencie pisze wprost: „Broniąc przez całe swe życie tej myśli [o klasowym i partyjnym charakterze filozofii – AJN], realizując ją całym swym życiem i twórczością, towarzysz Stalin kontynuował stanowisko Marksa i Engelsa, a zwłaszcza walkę Lenina przeciw postawie obiektywistycznej i bez-

⁴⁷ Zob. G. Lukács: *Tendenz oder Parteilichkeit*. „Die Linkskurve: eine literarisch-kritische Zeitschrift” 1932, Bd. 6, H. 4, s. 13–21.

⁴⁸ A. Schaff: *Narodziny i rozwój filozofii marksistowskiej*. Warszawa 1950, s. 69.

⁴⁹ Zob. A. Schaff: *Stalinowski wkład w filozofię marksistowską*. „Myśl Filozoficzna” 1953, nr 2, s. 56–62.

partyjności w filozofii”⁵⁰. Wydaje się jednak, że najpełniejszy obraz partyjności filozofii przedstawia Andriej W. Wostrikow, który za Leninem podkreśla wprost: „Bezpartyjność w społeczeństwie burżuazyjnym jest to tylko obłudne, bierne i zawoalowane wyrażenie przynależności do partii sytych, do partii panujących, do partii wyzyskiwaczy. Bezpartyjność jest ideą burżuazyjną. Partyjność jest ideą socjalistyczną”⁵¹.

⁵⁰ Ibidem, s. 56.

⁵¹ A.W. Wostrikow: *Lenin i Stalin w walce o partyjność filozofii*. Tłum. J. Wierzchowski. Warszawa 1950, s. 5.

Rozdział drugi

STANOWISKOWOŚĆ

O ile partyjność rozgrywa się na płaszczyźnie światopoglądowej, włączając się do walki o prymat jednej ideologii nad drugą, o tyle stanowiskowość rozgrywa się wyłącznie na płaszczyźnie metodologicznej i wyraża się w krytykowanych przez Nicolaia Hartmanna (1882–1950) „-izmach”. Od razu przy tym ze strony przeciwników takiego rozumienia filozofii pada zarzut, że nie można filozofować bez systemu filozoficznego, który jest konieczny w celu uporządkowania naszego poznania. Nawet jeśli zarzut ten jest słuszny, to nie dotyczy on propozycji Hartmanna, który nie tyle kwestionuje istnienie systemów, ile neguje określone z góry podejście do problemów filozoficznych. Innymi słowy, system może być dla niego punktem dojścia filozofii, ale nie powinien być punktem jej wyjścia.

Na problem stanowiskowości zwracano uwagę już dużo wcześniej, ale oczywiście nie trzeba się tu odwoływać do całej historii filozofii. Tomasz z Akwinu na początku rozprawy *De ente et essentia* zamieścił słynne zdanie, wskazujące konieczność roztropnego posuwania się naprzód, zdanie rozpoczynające się od słów: „Quia parvus error in principio magnus est in fine, secundum Philosophum in primo Coeli et Mundi”. W tłumaczeniu Mieczysława A. Krapca fragment ten brzmi następująco:

„Ponieważ mały błąd na początku wielkim jest na końcu – według tego, co mówi Filozof w pierwszej księdze *O niebie i świecie*”¹. Występując zatem z pozycji filozofii średniowiecznej, akcentuje Tomasz konieczność rozważnego traktowania problemów filozoficznych, gdyż jedynie w ten sposób można zminimalizować ryzyko popełnienia błędu. Postępuj rozważnie, zdaje się mówić Akwinata, abyś nie przeżył rozczarowania, że oto doszedłeś do punktu, którego nie akceptujesz, a który stanowi konsekwencję przyjętego przez ciebie punktu wyjścia. Ten proces ukrytycznienia punktu wyjścia osiągnął apogeum wraz z wysunięciem postulatu bezzałożeniowości, którego sformułowanie zwyczajowo przypisujemy twórcy fenomenologii Edmundowi Husserlowi (1859–1938), choć w rzeczywistości kwestia wymaga powrotu do Kartezjusza, a nawet do Arystotelesa. Ale to, że autorstwa idei bezzałożeniowości nie można przypisać Husserlowi, jest kwestią drugorzędną². Kto przebrnął przez filozofię późnego Husserla, ten wie, ile problemów idea bezzałożeniowości nastroczała samemu autorowi. Wystarczy zajrzeć do wykładów wygłoszonych we Fryburgu w semestrze zimowym 1923/1924, które opublikowano wiele lat później pod tytułem *Erste Philosophie (Filozofia pierwsza)*³, aby sobie uświadomić, jakie problemy rodzi kwestia rozumienia bezzałożeniowości. Wiąże się ona ściśle z kwestią

¹ Tomasz z Akwinu: *O bycie i istocie*. Tłum. M.A. Krąpiec. W: M.A. Krąpiec: *Dzieła*. T. 11: *Byt i istota*. Lublin 1994, s. 9.

² Na temat bezzałożeniowości zob. J. Dębowski: *Idea bezzałożeniowości. Geneza i konkretyzacje*. Lublin 1987. Z kolei Tomasz Kubalica pokazuje, że wywodzący się z Bielska-Białej neokantysta Johannes Volkelt (1848–1930) znacznie wyprzedził projekt Husserla. Zob. T. Kubalica: *Problem pewności w neokantyzmie Johannes Volkelta*. W: „Folia Philosophica”. T. 31. Red. P. Łaciak. Katowice 2013, s. 146 i nast.

³ E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)*. Theil 1: *Kritische Ideengeschichte*. Teil 2: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Hrsg. von R. Boehm. Den Haag 1956–1959.

przezwyciężenia ograniczeń związanych z nastawieniem naturalnym, co w istocie doprowadziło Husserla najpierw do sformułowania programu fenomenologii transcendentnej, a później – w *Erste Philosophie* – do uświadomienia sobie jej ograniczeń⁴. Co więcej, w świetle wspomnianych wykładów o filozofii pierwszej konieczne okazuje się przeprowadzenie innego podziału faz życia Husserla. Wprawdzie nie można zakwestionować faktu, że jego idealizm transcendentny rozpoczyna się w roku 1913 wraz z opublikowaniem pierwszego tomu *Idei...*⁵, ale trzeba też pamiętać, że wraz z opublikowaniem *Erste Philosophie* się kończy. Najzwyczajniej w świecie wyszło na jaw, że nie da się w sposób prosty i nieskomplikowany uzasadnić nauki.

Nicolai Hartmann z kolei walczy ze stanowiskiem fenomenologii, do której wyraziciele nieustannie go zresztą zaliczano. W *Przedmowie* do trzeciego tomu swej ontologii zauważa: „Filozofia nie rozpoczyna się sama z siebie. Zakłada ona nagromadzoną przez stulecia wiedzę i metodyczne doświadczenie wszystkich nauk; ale zakłada również obosieczne doświadczenia systemów filozoficznych. Musi się ona uczyć z tego wszystkiego. W każdym razie jest ona o wiele dalej od niesamowitego bezsensu »nauki bezzałożeniowej« niż jakakolwiek gałąź wiedzy”⁶. Władysław Stróżewski jest realistą w ocenie możliwości

⁴ Zob. rozdział *Fenomenologia jako przezwyciężenie przesądów nastawienia naturalnego*. W: P. Łaciak: *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*. Katowice 2012, s. 41–70.

⁵ E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 1913, Bd. 1, s. 1–323. Tłumaczenie polskie: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza. Tłum. D. Gierulanka. Przejrzał R. Ingarden. Warszawa 1967, 1975.

⁶ N. Hartmann: *Der Aufbau der realen Welt. Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre*. 2. Aufl. Meisenheim am Glan 1949, s. X.

znalezienia bezzałożeniowego punktu wyjścia i pisze: „Koncepcja filozofii bezzałożeniowej jest fikcją. Nie ma »absolutnego punktu wyjścia«, wyznaczonego przez jakiekolwiek absolutne kryteria. Jesteśmy zawsze uwikłani w niedającą się określić, nieograniczoną sytuację przerażającą nas. Spróbujemy więc uchwycić jak najwięcej z niej, poczynić jak najwięcej założeń, uzyskać możliwie najpełniejsze, najbardziej wszechstronne jej doświadczenie. Początkiem jest więc nieograniczone niczym doświadczenie nieograniczonego”⁷. W podobnym duchu wypowiada się Jan Woleński, który zauważa: „Rzecz jasna, nie da się udowodnić, że program filozofii jako nauki ścisłej, a w szczególności postulat bezzałożeniowości, jest nierealizowalny. Sądzę jednak, że jest wiele powodów, aby wątpić w to, czy jest realny”⁸. Przy okazji Woleński odwołuje się do Leszka Kołakowskiego, który krytykuje epistemologiczne postulaty fenomenologów w książce poświęconej Husserlowi⁹. Również ks. Józef Herbut odrzuca możliwość bezzałożeniowości i stwierdza: „Deklaracje niektórych filozofów, że nie przyjmują żadnych założeń, nie dają się rozsądnie obronić. Kiedy nawet ktoś w punkcie wyjścia dociekań abstrahuje od ontologicznych idei schematu pojęciowego, nie może się obyć bez pewnych założeń logicznych i epistemicznych. Całkowicie bezzałożeniowe myślenie filozoficzne nie jest bowiem możliwe”¹⁰.

Stajemy więc niejako pośrodku, pomiędzy dwoma skrajnościami, a mianowicie pomiędzy stanowiskowością a bezzałożeniowością. Pierwszej nie chce żaden nie-dogmatyczny filozof, druga zaś jest nierealna. Celowo

⁷ W. Stróżewski: *Istnienie i sens*. Kraków 1994, s. 235.

⁸ J. Woleński: *Dlaczego bezzałożeniowość jest utopią?*. W: Idem: *W stronę logiki*. Kraków 1996, s. 144.

⁹ Zob. L. Kołakowski: *Husserl i poszukiwanie pewności*. Warszawa 1991.

¹⁰ J. Herbut: *Elementy metodologii filozofii. Skrypt do wykładu*. Lublin 2004, s. 16.

używam zwrotu „niedogmatyczny filozof”, gdyż mam poważne obawy, że nie zawsze jest on równoważny ze zwrotem „filozof krytyczny”. Co w takiej sytuacji może zrobić ktoś, kto uznaje szkodliwość pierwszej i niemożliwość drugiej skrajności? Problem podjął niemiecki neotomista Josef Pieper (1904–1997) w swej interesującej, choć w dalszym ciągu niedocenionej i mało znanej w Polsce, książeczce. Warto się odwołać do dwóch kwestii z tego niewielkiego dzieła, a mianowicie do głosu wyrażonego w dyskusji dotyczącej bezzałożeniowości oraz do rozumienia filozofii krytycznej. W odniesieniu do pierwszego zagadnienia powołuje się Pieper na wielkiego angielskiego poetę, laureata Nagrody Nobla (1948) Thomasa Stearnsa Eliota (1888–1965), który napisał przedmowę do angielskiego wydania pracy Piepera zatytułowanej *Leisure, the Basis of Culture*¹¹, co później zostało włączone jako posłowie do innej pracy Piepera, a mianowicie do *Was heißt Philosophieren?*¹². Warto na marginesie dodać, że odwołanie się do noblisty samo z siebie nobilituje tekst, a jeśli już nie do noblisty, to przynajmniej do Martina Heideggera. Filozofa z Meßkirch można jednak zostawić, skoro jest noblista. Píše Pieper tak: „Wszystko [...] przemawia za tym, że człowiek, kiedy tylko – filozofując – próbuje zrozumieć w całości sens świata i istnienia ludzkiego, nieuchronnie odwołuje się do informacji »ponadracjonalnych«, przynajmniej w tym znaczeniu, iż nie może on ich faktycznie potwierdzić ani doświadczeniem, ani argumentami rozumowymi. Odwołanie się takie ma również miejsce wtedy, gdy nie zachodzi ono świadomie lub też gdy wyraźnie się je odrzuca. Osobliwość tak rozumianej filozofii »bezzałożeniowej« zwykła wówczas pole-

¹¹ J. Pieper: *Leisure, the Basis of Culture*. London–New York 1952.

¹² J. Pieper: *Was heißt Philosophieren?*. 5. Aufl. München 1962. Zob. Idem: *Verteidigungsrede für die Philosophie*. München 1966, s. 144.

gać właśnie na tym, że, jak powiada T.S. Eliot o »niektórych filozofach«, założenia są »w równym stopniu ukryte przed autorem, jak i przed czytelnikiem«¹³. Po raz kolejny ujawnia się tu jedna ważna kwestia, a mianowicie uznanie, że stanowiskowość wywiera wpływ niezależnie od stopnia jej uświadomienia, niezależnie od tego, kto rozumuje już w sposób uwarunkowany zajmowanym przez siebie stanowiskiem. Co więcej, właśnie brak świadomości owej stanowiskowości należałoby uznać za największe zło, za największy problem w odniesieniu do wymogu obiektywności. Oto bowiem z roszczeniem obiektywności występować może ktoś, kto w sposób nieuświadomiony już w punkcie wyjścia ograniczył swą wizję świata, kto w punkcie wyjścia wie lepiej, jak zinterpretować daną filozofię. W rezultacie upowszechnienia takiej postawy – na temat filozofii transcendentальной Kanta wypowiada się ktoś, kto nie przebrnął przez pierwszy tom *Krytyki czystego rozumu*. Każdy przecież może wyrazić własną opinię. Trzeba jednocześnie podkreślić, że do takich opinii zaliczyć należy dość powszechne (i powierzchowne zarazem) kłamliwe przekonanie, jakoby Husserl nie znał filozofii Kanta. Fakt ten akcentuje Thomas Seeböhm, jeden z badaczy filozofii Husserla, a szczególnie jego fenomenologii transcendentальной, potwierdzający, iż w całym swoim naukowym życiu twórca fenomenologii wygłosił więcej wykładów poświęconych filozofii Kanta niż myśli Kartezjusza. A przecież – zdawać by się mogło – Kartezjusz odegrał o wiele istotniejszą rolę w kształtowaniu się fenomenologii¹⁴. Złożoność czasów, w jakich przyszło

¹³ J. Pieper: *W obronie filozofii*. Tłum. P. Waszchenko. Warszawa 1985, s. 74.

¹⁴ „Die Behauptung, daß Husserl Kant nicht nur in einzelnen Punkten, sondern auch in den wesentlichen Grundzügen mißverstanden habe, müßte sich zunächst einmal mit der Tatsache auseinandersetzen, daß Husserl mehr Übungen und Vorlesungen zur Kantischen Philosophie angekündigt hat als über Descartes und

nam żyć, wyraża się również w przekonaniu, które wyrazić można niezwykle lapidarnie: Nie wiem, co twierdził Kant, ale się z nim nie zgadzam. Czy to zresztą ważne, dlaczego człowiek współczesny się nie zgadza? Nie, nie zgadza się, bo ma do tego pełne prawo i to prawo stanowi podstawę jego niezgody.

Konkluzja jest oczywista: realizacja klasycznej przesłanki obiektywności badań naukowych wymaga – jako warunku *sine qua non* – uwzględnienia niebezpieczeństwa stanowiskowości. Zwraca na tę kwestię uwagę Peter Baumanns, który odwołuje się do Kantowskiego traktatu *Ku wieczystemu pokojowi*, aby wykazać, że Kant miał świadomość stanowiskowości, a filozofię postrzegał jako wolną od niej¹⁵. Rzecz w tym, że Kant pisze (przycoczmy dłuższy fragment): „Tego, by królowie filozofowali lub filozofowie zostali królami, nie należy ani oczekiwać, ani też sobie życzyć: posiadanie władzy nieuchronnie zakłócić musi wolne sądy rozumu. Że jednak królowie, czy też królewskie narody (rządzące same sobą, zgodnie z prawami równości) nie powinny dopuścić, ażeby klasa filozofów zanikła lub zamilkła, ale powinny pozwolić mówić im otwarcie, jest zarówno dla jednych, jak i dla drugich niezbędne w celu [lepszego] zrozumienia ich działalności i ponieważ owa klasa, już ze swej natury niezdolna jest łączyć się w tłumy i kluby [podkr. – AJN], pozostaje w kwestii szerzenia propagandy poza podejrzeniami”¹⁶.

den englischen Empirismus zusammengenommen”. T. Seebohm: *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie. Edmund Husserls Transzendental-Phänomenologischer Ansatz, dargestellt im Anschluss an seine Kant-Kritik*. Bonn 1962, s. 3.

¹⁵ Zob. P. Baumanns: *Kants Philosophie der Erkenntnis. Durchgehender Kommentar zu den Hauptkapiteln der „Kritik der reinen Vernunft”*. Würzburg 1997, s. 30.

¹⁶ I. Kant: *Ku wieczystemu pokojowi*. Tłum. M. Żelazny. W: I. Kant: *Dzieła zebrane*. T. 6: *Pisma po roku 1781*. Red. M. Jankowski i in. Toruń 2012, s. 358 (AA VIII, 369).

Dziś jednak nie bylibyśmy skłonni przypisywać racji Kantowi – filozofowie w równym stopniu podlegają pokusie stanowiskowości, jak niefilozofowie. Trudno bowiem w czasach nam współczesnych o wzniesienie się ponad partykularyzmy dnia codziennego, o obiektywną ocenę bronionego stanowiska, o wyłożenie racji przemawiających na rzecz tego czy innego argumentu. Człowiek współczesny jest uwikłany na różne sposoby, a uwikłanie, które zaczęło stanowić istotę jego jestestwa, zmusza go do stanowiskowości. Wynika to jednocześnie z powtarzanego ostatnio przekonania, że o ile wcześniej szło o *ratio*, o tyle teraz idzie głównie o to, kto ma rację.

Stanowiskowość to jeden z istotnych czynników przeszkadzających w budowaniu obiektywnego, a więc również prawdziwego i adekwatnego, obrazu świata. „Większość przedstawicieli filozofii – stwierdza Nicolai Hartmann – wychodziła od przyjętego z góry obrazu świata, w który potem musiała wtłoczyć wszystko, co narzucał jej za każdym razem własny widnokrąg przedmiotów. Gmachy myślowe, które tak powstały, są to tak zwane systemy filozoficzne: konstruuja one całość, zanim uporają się z poszczególnymi problemami, i rozstrzygają je potem, wyciągając z całości konsekwencje”¹⁷. Problem da się więc ująć następująco (i taki jest zamysł Hartmanna): większość filozofów z góry wie, co chce uzasadnić. W nawiązaniu do owego z góry założonego obrazu świata Hartmann posługuje się rozróżnieniem pomiędzy *Systemdenker* i *Problemdenker*, a kryterium ma stanowić konsekwencja w filozofowaniu. Zło czai się nie w systemie, lecz w skłonności do tego, aby od systemu wychodzić. Kto za punkt wyjścia przyjmuje określony obraz świata, ten nie spełnia warunku krytyczności, o którym pisał

¹⁷ N. Hartmann: *Myśl filozoficzna i jej historia*. Tłum. J. Garewicz. W: N. Hartmann: *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*. Toruń 1994, s. 14.

Pieper, a mianowicie: „Być »krytycznym« to dla kogoś filozofującego nie znaczy w pierwszym rzędzie: dopuszczać do uznawania tylko tego, co absolutnie pewne; lecz: dbać o to, by niczego nie pominąć”¹⁸. Właśnie tu ujawnia się największa trudność, albowiem idzie o to, by uwzględnić każdy aspekt problemu, żeby się nie ograniczyć tylko i wyłącznie do jego wybranych przejawów. Co bowiem innego znaczy podkreślane przez Piepera stwierdzenie: „[...] dbać o to, by niczego nie pominąć”¹⁹? Skoro jednak właśnie tak mówi Pieper, to daje wyraz temu, że poznanie ma dla niego charakter procesu, wiecznego *fieri* – jak uznaje reprezentujący marburską szkołę neokantyzmu Paul Natorp. Spór o stanowiskowość implikuje zatem określoną koncepcję poznania, która z konieczności musi uwzględnić procesualny charakter dochodzenia do prawdy²⁰.

To wszakże nie wszystko, gdyż spór o stanowiskowość implikuje zarazem określoną wizję dziejów filozofii. Filozof nie może w żadnym wypadku przekreślać dziejów swojej dyscypliny w imię wydumanej swobody myślenia. Od czego bowiem miałyby to być swoboda? Od rozwiązań wypracowanych już w historii filozofii, czy też od myślicieli, którzy tę samą ideę wyrazili już przed nim? Problem nie polega na tym, jak dziejów uniknąć, lecz jedynie i aż na tym, jak owe dzieje rozumieć. „Sprawą najważniejszą – pisze Nicolai Hartmann – w takiej historii nie jest »zrozumienie«, co myśleli, sądzili, czego uczyli i czego chcieli myśliciele, lecz »ponowne rozpoznanie« tego, co poznali”²¹. Chodzi więc o taką historię filozofii,

¹⁸ J. Pieper: *W obronie filozofii...*, s. 37.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Zob. P. Natorp: *Kant a szkoła marburska*. Tłum. A.J. Noras. W: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*. Red. A.J. Noras, T. Kubalica. Katowice 2011, s. 247.

²¹ N. Hartmann: *Myśl filozoficzna i jej historia...*, s. 23. W oryginale czytamy: „Für eine solche ist es nicht das Wichtigste und

którą nazwać można „rozumiejącą”, w przeciwieństwie do takiej, którą można określić jako tylko biograficzną czy też wyłącznie faktograficzną. Dodać trzeba, że Hartmann wpisuje się tu w nurt mający swój początek w koncepcji Gottfrieda Wilhelma Leibniza, a rozwinięty następnie przez Gustava Teichmüllera, Wilhelma Diltheya, wreszcie pielęgnowany w neokantyzmie. Z postulatami historii filozofii rozumianej jako historia problemów zajmujących ludzi, a nie ludzi zajmujących się problemami, wystąpił po raz pierwszy Wilhelm Windelband, choć postulat ten można uznać za wspólny obydwu szkołom neokantowskim²². „Punkt ciężkości – pisze Windelband w *Przedmowie* do swej słynnej książki – położyłem, jak ujawnia to już zewnętrzna forma, na rozwoju tego, co jest najważniejsze w filozoficznym rozważaniu: historii problemów i pojęć”²³.

Pożądana przez uczonego obiektywność ma więc wielorakie uwarunkowania już w punkcie wyjścia i co najważniejsze, określenie owego punktu wyjścia jest już miowolnym współokreśleniem punktu dojścia. Dlatego też Immanuel Kant, mając świadomość pułapek czyhających na filozofów ery nowożytnej, podejmuje wysiłek uzgodnienia sprzecznych stanowisk, co z kolei w odniesieniu do stanowiska samego Kanta podkreśla Hans-Michael Baumgartner, który jego filozofię postrzega w kontekście

Letzte, zu »verstehen«, was die Denker gedacht, gemeint, gelehrt, gewollt haben, sondern »wiederzuerkennen«, was sie erkannt haben”. N. Hartmann: *Der philosophische Gedanke und seine Geschichte*. In: Idem: *Kleinere Schriften*. Bd. 2: *Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte*. Berlin 1957, s. 11.

²² Zob. A.J. Noras: *Philosophiegeschichte als Problem der Marburger und Südwestdeutschen Neukantianer*. In: *Marburg versus Südwestdeutschland. Philosophische Differenzen zwischen den beiden Hauptschulen des Neukantianismus*. Hrsg. von Ch. Krijnen, A.J. Noras. Würzburg 2012, s. 115–139.

²³ W. Windelband: *Geschichte der Philosophie*. Freiburg i.B. 1892, s. III.

historycznym²⁴. „Kant – pisze on w innym miejscu – podejmował liczne próby stawienia czoła tej sytuacji problemowej; rozwój jego myśli aż po *Krytykę czystego rozumu* jest, zasadniczo biorąc, próbą wzajemnego uzgodnienia z sobą racjonalizmu i empiryzmu”²⁵. Można zatem założyć, że Kant uznaje, iż skoro zasadnicze przeciwieństwo dogmatyzmu i racjonalizmu nie dopuszcza jakiegokolwiek kompromisu, to odrzuca oba stanowiska i w ten sposób dochodzi do trzeciego stanowiska filozoficznego, a mianowicie do transcendentznego krytycyzmu. Z tej perspektywy krytyczna filozofia transcendentalna Kanta, jako całość, stanowi trzecią drogę, przeciwstawną zarówno sceptycyzmowi, jak i dogmatyzmowi, a także wyważone powiązanie zasadnych roszczeń empiryzmu i racjonalizmu. Można więc uznać, że *Krytyka czystego rozumu* rozwiązuje następujące problemy filozoficzne: racjonalizm *versus* empiryzm oraz dogmatyzm *versus* sceptycyzm, jako ich rezultat. Ponieważ nie sposób pogodzić dogmatyzmu ze sceptycyzmem, więc pojawia się, jako trzecia droga, krytycyzm transcendentálny²⁶. Dlatego Ernst von Aster (1880–1948) pisze: „»Krytyczne« badanie rozumu to wedle Kanta badanie ustalające podstawy i granice prawomocności pojęć i twierdzeń, którymi posługuje się nasz poznający rozum”²⁷. Potwierdza to sam Kant, który już w *Przedmowie do pierwszego wydania* z roku 1781 napisał, że chodzi mu o „rozstrzygnięcie możliwości lub niemożliwości metafizyki w ogóle i określenie zarów-

²⁴ Zob. H.-M. Baumgartner: *Kants „Kritik der reinen Vernunft“*. *Einleitung zur Lektüre*. 4. Aufl. Freiburg–München 1996, s. 16 i nast.

²⁵ H.-M. Baumgartner: *Rozum skończony. Ku rozumieniu filozofii przez siebie samą*. Tłum. A.M. Kaniowski. Warszawa 1996, s. 207.

²⁶ Zob. H.-M. Baumgartner: *Kants „Kritik der reinen Vernunft“...*, s. 21.

²⁷ E. von Aster: *Historia filozofii*. Tłum. J. Szewczyk. Warszawa 1969, s. 335.

no jej źródeł, jak i jej zakresu i granic²⁸. Stąd już krok do dogmatyzmu, o którym mowa dalej.

Stanowiskowość zatem niezwykle ważną rolę odgrywa już w określeniu punktu wyjścia, a jeśli ponadto tak określony punkt wyjścia zdeterminuje sposób postrzegania problemu, to nietrudno o zboczenie z drogi prawdy. Hartmann zauważa trzeźwo: „Wszelkie bowiem zainteresowanie polemiczne – jeżeli tylko pozostaje rzeczowe – jest zainteresowaniem czysto problemowym”²⁹. Rzecz jednak w tym, czy filozofia w istocie zajmuje się dziś problemami, czy też może jest tak, że zajmuje się problemami, które sama sobie tworzy. Trudno oprzeć się wrażeniu, że właśnie ta ostatnia sytuacja dominuje obecnie, chociaż trafiają się również tacy, którzy twierdzą, że filozofia nie zajmuje się problemami, lecz własną historią i z dwojga złego – pozorne problemy *versus* historia filozofii – wolą pierwsze zło, wcale go zresztą za zło nie uważając. Z tym większą mocą należy zaakcentować fakt, że jeden z elementów stanowiących o trzeźwości Hartmannowskiego poglądu to ściśle powiązanie filozofii z jej historią, co jest niemal obrazoburcze w przekonaniu większości współczesnych badaczy. Stefan Swieżawski (1907–2004) przytacza słynne słowa Bernarda z Chartres (1060–1125): „[...] jesteśmy jak karły, które wspinają się na ramiona gigantów, by widzieć więcej od nich i dalej sięgać wzrokiem, i to nie za sprawą bystrości swojego wzroku czy wysokości ciała, lecz dzięki temu, że wspinamy się w górę i wznosimy na wysokość gigantów”³⁰. Słowa te można uznać za niemal prorocze w świetle podejmowanych i bezpardonowo pro-

²⁸ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. T. 1. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1957, s. 11 (A XII).

²⁹ N. Hartmann: *Zur Methode der Philosophiegeschichte*. In: Idem: *Kleinere Schriften*. Bd. 3: *Vom Neukantianismus zur Ontologie*. Berlin 1958, s. 19.

³⁰ S. Swieżawski: *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*. Warszawa–Wrocław 2000, s. 487.

wadzonych dziś walk z jakimkolwiek przejawem bycia autorytetem. Można by wręcz założyć, że kryzys autorytetów spowodowany jest jakimś gwałtownym, czy raczej katastrofalnym, spadkiem liczby ludzi, którzy mogliby się stać wzorami dla innych. Problem jednak w tym, że jest to kryzys pozorny, tak jak pozorne są trudności z uznaniem autorytetów. Autorytet bądź też gigant, do którego odwołuje się Bernard z Chartres, w żaden sposób nie wyczerpuje wolności drugiego człowieka ani też nie pogłębia jego stanowiskowości. Wręcz przeciwnie, odwołanie się do autorytetu ma na celu obronę obiektywizmu.

Problem stanowiskowości nie polega na tym, że jej po prostu nie ma, lecz na tym, że jej przejawy wiąże się z niedostrzeganiem pewnych problemów. Człowiek uwikłany w określone stanowisko jest ślepy na to, co wynika z innego stanowiska, dlatego nie potrafi dostrzec kompletnego charakteru własnego obrazu świata. Naturalista popełnia błąd nie dlatego, że próbuje wytłumaczyć sobie rzeczywistość tylko w kategoriach rzeczywistości materialnej, lecz dlatego, że na przykład sferę ducha wyjaśnia za pomocą tych samych kategorii, które służą do opisu rzeczywistości materialnej. Nawet więcej, w ogóle neguje istnienie sfery ducha, uznając, że nie może istnieć. Nie może zaś istnieć, ponieważ cała rzeczywistość sprowadza się do rzeczywistości materialnej. Dlaczego? No bo tak twierdzi materialista... I koło się zamyka. Najtrudniej przyznać się do tych błędów, które człowiek popełnił sam. Człowiek współczesny rzeczywistość musi sobie wytłumaczyć w ten sposób, aby nie tylko zaspokoić swój głód wiedzy, lecz także by uspokoić sumienie. Wiedza jest więc nie tylko narzędziem opanowywania świata (jak chciał tego pozytywizm), ale służy również do wytłumaczenia sobie kilku problemów egzystencjalnych, jak choćby kwestia wyjaśnienia niemożliwości istnienia Boga. W istocie więc każdy „-izm”, jak chciał tego Hartmann, jest samowolnym (a często nawet mimowolnym) zawęże-

niem pola postrzegania problemu i dlatego skutkuje błędem. Hartmann mówi w tym kontekście o błędach kategoryalnych i w artykule poświęconym temu zagadnieniu stwierdza: „Błąd dawnej ontologii nie polegał na tym, że w ogóle przyjmowała ona zgodność sfer, lecz na tym, że nie ustanowiła żadnych granic tej zgodności”³¹. Innymi słowy, chodzi o ustalenie granic (krytycyzm) obowiązywania określonych kategorii, a więc o uświadomienie sobie stanowiskowości.

Jeśli partyjność jest przesądem, to stanowiskowość jest zbiorem przesądów, które z góry określają postrzeganie problemu. Nie sposób go zobaczyć w pełnym świetle, skoro z góry się określa, jak na niego patrzeć. Z tego powodu trzeba by mówić o błędzie stanowiskowości: chcemy, aby z czystym sumieniem można było mówić o badaniu krytycznym, a bardzo często już w punkcie wyjścia wiemy, do jakiego dojdziemy rezultatu. Filozofowie zwykle opowiadają się za ścisłym determinizmem zjawisk, który taką postawę zakłada. Przykładem: istota zwana „demonem Laplace’a” – osobnik, który znając wszystkie przyczyny, zna wszelkie ich skutki w świecie. Francuski matematyk Pierre Simon de Laplace (1749–1827) wykazał obecność determinizmu w świecie. Istnienie powszechnego determinizmu zakwestionował Werner Heisenberg (1901–1976), który w roku 1927 ogłosił swą zasadę nieoznaczoności. W jej świetle ścisły determinizm zjawisk jest fikcją, co od razu wykorzystano na różne sposoby. Ernst Cassirer (1874–1945) w roku 1936 opublikował dzieło zatytułowane *Determinizm i indeterminizm we współczesnej fizyce*³², a Roman Ingar-

³¹ N. Hartmann: *Jak w ogóle możliwa jest krytyczna ontologia? Przyczynek do ugruntowania ogólnej nauki o kategoriach*. Tłum. A.J. Noras. „Principia. Pisma Koncepcyjne z Filozofii i Socjologii Teoretycznej” 2000, t. 27–28, s. 14.

³² E. Cassirer: *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik. Historische und systematische Studien zum Kausalproblem*. Göteborg 1936.

den (1893–1970) poświęcił mu trzeci tom fundamentalnego *Sporu o istnienie świata*, który w języku niemieckim został opublikowany w roku 1974, natomiast w języku polskim – w roku 1981³³. Skoro więc powszechny determinizm jest fantasmagorią, nakazem chwili staje się pożądane przez Tomasza z Akwinu badanie postępujące z należytą ostrożnością. Nie dysponując cudownym narzędziem w postaci pożadanego przez demona Laplace’a determinizmu, człowiek musi postępować niezwykle ostrożnie, skoro ma stąpać po kruchym lodzie. Wskazówka Tomasza z Akwinu – „Quia parvus error in principio magnus est in fine...” – ponownie zyskuje na znaczeniu. Można więc założyć, że czas płynie, a stanowiskowość dalej pozostaje problemem.

Kluczowe pytanie, jakie się tu nasuwa, dotyczy możliwości uniknięcia stanowiskowości, a tym samym ewentualnego osiągnięcia mitycznej bezzałożeniowości. Odpowiedź nie jest niestety optymistyczna i ponownie można się odwołać do uwag Nicolaia Hartmanna zgłaszanych przy okazji metodologii analizy kategorialnej. Hartmann podkreśla, że na początku badań nie sposób podać metodologii szczegółowej badania kategorii, i pisze: „[...] wiedza o metodzie nie jest zasadniczo możliwa »przed« pracą z nią. Funkcjonująca metoda stanowi z pewnością pierwszy warunek pracy naukowej, ale wiedza o niej jest wtórna. Można ją zyskać dopiero na podstawie jej pracy, a ostatecznie sformułować – dopiero na jej końcu”³⁴. In-

³³ R. Ingarden: *Spór o istnienie świata*. T. 3: *O strukturze przyuczynowej realnego świata*. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1981.

³⁴ „[...] ist ein Wissen um die Methode »vor« der Arbeit mit ihr grundsätzlich nicht möglich: die funktionierende Methode ist gewiß erste Bedingung der wissenschaftlichen Arbeit, aber das Wissen um sie ist sekundär; es kann erst mitten aus der Arbeit heraus gewonnen und abschließend erst an deren Ende formuliert werden”. N. Hartmann: *Philosophie der Natur. Abriß der speziellen Kategorienlehre*. Berlin 1950, s. 38.

nymi słowy, świadomość metody rodzi się w rezultacie jej stosowania. Na marginesie warto dodać, że Hartmann jest tu epigonem Kanta, który zgodnie z tym postulatem skonstruował *Krytykę czystego rozumu*. Dopiero ostatnią jej część stanowi *Metodologia transcendentálna*, rozpoczynająca się następująco: „Jeżeli ogół wszelkiego poznania czystego i spekulatywnego rozumu uważam za budowlę, której przynajmniej ideę posiadamy w sobie, to mogę powiedzieć, że w transcendentalnej nauce o elementach przejrzelśmy materiały budowlane i określiliśmy, na jaki budynek wystarczą, o jakiej wysokości i trwałości”³⁵. Zgodnie z tym tokiem rozumowania Hartmann skonstruował trzeci tom swej ontologii i w nim ostatnie cztery rozdziały poświęcił zagadnieniu metody (*Methodologische Folgerungen*), które oparł na rozróżnieniu między metodą i świadomością metody³⁶.

Stanowiskowość jest rzeczywistym problemem filozofii, gdyż determinuje sposób postrzegania problemów, czemu w życiu społecznym odpowiadają stereotypy. Stąd postulat unikania za wszelką cenę stanowiskowości w punkcie wyjścia, stanowiskowości w sposobie analizy problemu. Dodatkowym postulatem jest świadome użycie metody, aby przy okazji ponownie nie uwikłać się w stanowiskowość. Tymczasem problem metody sprowadza się do tego, że nie można jej stosować w sposób do końca świadomy. Świadomość metody stanowi bowiem konsekwencję jej użycia, a więc *de facto* świadomość metody jest niewyraźna. Dlatego warto mieć na uwadze słowa Tomasza z Akwinu, przestrzegające przed zbyt pochopnym wyciąganiem wniosków.

³⁵ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. T. 2. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1957 (A 707; B 735).

³⁶ Zob. N. Hartmann: *Der Aufbau der realen Welt...*, s. 576–616.

Rozdział trzeci

SUBIEKTYWIZM

Kłopot z subiektywizmem polega na tym, że w dzisiejszych czasach jest niemal hasłem wywoławczym wszelkiej maści demokratów (i nie tylko), których urok polega na umiejętności łagodzenia wszystkich wymogów otaczającego nas świata. Dzieje się tak dlatego, że za główną cechę charakteryzującą człowieka współczesnego uznaje się kreatywność, potwierdzającą subiektywny charakter wyborów, jakich dokonuje. W związku z tym niemal naturalne jest przekonanie, że każdy ma własny obraz świata, ponieważ wszyscy żywimy przekonanie, że odbieramy świat inaczej, a zatem coś takiego jak obiektywny obraz świata nie istnieje.

Co więcej, nawet jeśli pojawiają się jakieś dinozaury broniące obiektywizmu naszego poznania, to przecież większość przychyli się do zdania, że od czasów Friedricha Nietzschego jest to niemożliwe, przynajmniej w odniesieniu do wartości etycznych. Niewielu będzie takich, którym przyjdzie do głowy to, że nie trzeba zwalczać Nietzschego, że w żadnym razie nie ma potrzeby obalania jego teorii. Wystarczy wszak odwołać się do etyki materialnej, aby pojąć, że trudności ze zrozumieniem koncepcji Nietzschego są pozorne. Max Scheler (1874–1928) w latach 1913 i 1916 opublikował książkę *Der Formalis-*

*mus in der Ethik und die materiale Wertethik*¹, a w roku 1926 Nicolai Hartmann wydał swoją *Ethik*², która wprowadzie do Schelera nawiązuje, ale z pewnością jej rola nie sprowadza się tylko do pogłębienia analiz Schelera. Uwaga ta jest istotna dlatego, że sam Scheler w *Przedmowie do trzeciego wydania* z roku 1926 mówi o udoskonaleniu jego analiz przez Hartmanna³, a tymczasem nie jest to zgodne ze stanem faktycznym. W nowym dziele Scheler formułuje tezę o istnieniu obiektywnych wartości, tym samym więc niejako z definicji wyłamuje się z powszechnego relatywizowania wartości. Co więcej, istotne jest to, że obiektywizm ten nie stanowi w zasadzie żadnej trudności w wyjaśnieniu problemu obowiązywania wartości.

Jedno nie budzi wątpliwości: w powszechnym przekonaniu subiektywizm wiąże się z relatywizmem etycznym, natomiast ważniejsze znaczenie ma raczej uświadomienie sobie trudności, jakie subiektywizm wnosi do teorii poznania. Jest to tym bardziej zasadne, że subiektywizm wkroczył do filozofii wraz z sofistami, a zatem wszystko zaczęło się od Protagorasa z Abdery (480–410 p.Ch.). „Powiada – pisze o nim Platon – przecież gdzieś, że miarą wszystkich rzeczy jest człowiek; istniejących, że są, i nieistniejących, że nie są”⁴. Było to pierwsze wyznaczenie wiary zwolennika subiektywizmu, ale nie ostatnie. Z czasem bowiem subiektywizm staje się zjawiskiem dominującym w filozofii, co wynika przede wszystkim z nowożytnego zwrotu do podmiotu. Z tego zwrotu wyłania się fundamentalny problem nowożytnej teorii po-

¹ M. Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. 5. Aufl. Bern–München 1966.

² N. Hartmann: *Ethik*. 4. Aufl. Berlin 1962.

³ Zob. M. Scheler: *Vorwort zur dritten Auflage*. In: Idem: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik...*, s. 19.

⁴ Platon: *Teajtet*, 152a. W: Idem: *Dialogi*. T. 2. Tłum. W. Witwicki. Kęty 1999, s. 344.

znania: jak wykazać obiektywność konstytuującego się w subiektywności przedmiotu?. To bodaj klasyczne sformułowanie najistotniejszego problemu nowożytności, które od Kartezjusza przez Kanta, neokantystów szkoły badeńskiej i marburskiej wiedzie do Husserla. Filozofia nie może przecież zrezygnować z wymogu obiektywności (co samo w sobie brzmi śmiesznie, bo zdaje się, że większość już dawno zrezygnowała), musi przy nim trwać, choć przychodzi jej to z coraz większym trudem. Mimo to nie powinna się karmić blichtrzem postmodernistycznej ułudy. Postmodernizm stanowi bowiem jedynie niesłychanie słabe echo owego klasycznego dla nowożytności sporu, co wiąże się z powszechnym przekonaniem postmodernistów, że skoro są problemy z uzasadnieniem obiektywności poznania, to trzeba z niej zrezygnować. To tak, jakby zrezygnować z obiadu, bo jego przygotowanie kosztuje trochę więcej wysiłku. Obiektywność jest zadaniem filozofii, a trudności w jej wykazaniu nie oznaczają, że wykazać jej się nie da. Można i należy wykazywać obiektywny charakter naszego poznania. Nie należy rezygnować z wymogu obiektywności poznania.

Subiektywizm w znaczeniu etymologicznym odwołuje się do terminu łacińskiego *subiectum*; oznacza podmiot (poznający bądź działający) i w dzisiejszym znaczeniu wiąże się z nowożytnym ujęciem problemu. Subiektywizm narastał od George'a Berkeleya (1685–1753) i Gottfrieda Wilhelma Leibniza (1646–1716), a swoje apogeum miał osiągnąć w koncepcji Kanta. Jakkolwiek Kant twierdził, że czas i przestrzeń są aprioryczne, to trudność, jaką ujawnia jego filozofia, polega na tym, że są one zarazem subiektywne. Wprawdzie Kant mówił o transcendentalnej idealności czasu i przestrzeni, którą przeciwstawiał empirycznej rzeczywistości, ale nie do końca wiadomo, co miał na myśli. „Stwierdzamy zatem – pisał w *Krytyce czystego rozumu* – empiryczną realność przestrzeni (w odniesieniu

do wszelkiego możliwego zewnętrznego doświadczenia), jakkolwiek zarazem przyjmujemy jej transcendentalną idealność, tj. to, że jest ona niczym, skoro tylko opuścimy warunek możliwości wszelkiego doświadczenia i uznajemy ją za coś, co znajduje się u podłoża rzeczy samych w sobie”⁵. Hermann Cohen tłumaczy to w sposób następujący: „Transcendentalna idealność stanowi przeciwieństwo empirycznej rzeczywistości. Wydaje się to zrozumiałe tylko pod jednym względem. Skoro bowiem poznanie transcendentalne dowodzi możliwości apriorycznej konieczności, która ze swej strony konstruuje doświadczenie, to zawiera ono pozytywną podstawę wszelkiego doświadczenia. Teraz wiemy, że jeśli nie poszukamy poznania w transcendentalnym duchu, to nie zostanie ugruntowana możliwość doświadczenia, a zatem nie będziemy mogli niczego poznać”⁶.

Subiektywizm oznacza więc przede wszystkim fakt oczywisty dla każdego myślącego człowieka, że mianowicie poznanie rzeczywistości jest uwarunkowane przez podmiot, a ściślej – jego możliwości poznawcze. Pod pojęciem „możliwości poznawcze” należy tu rozumieć predyspozycje, ale i ograniczenia podmiotu. Z jednej strony człowiek może poznawać rzeczywistość dlatego, że jest on częścią świata, który poznaje. Z drugiej natomiast – człowiek poznający podlega pewnym ograniczeniom powodującym, że poznaje świat w taki sposób, w jaki pozwala mu jego umysł. Reprezentanci neokantyzmu fizjologicznego używali określenia „organizacja” naszych władz poznawczych. Hermann von Helmholtz (1821–1894) w roku 1857 w mowie, którą niektórzy historycy uznają za inicjującą neokantyzm, pisał: „Właśnie to samo, co w nowszych

⁵ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. T. 1. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1957, s. 104–105 (A 28; B 44).

⁶ H. Cohen: *Kantowska teoria doświadczenia*. Tłum. A.J. Noras. Kęty 2012, s. 191.

czasach fizjologia zmysłów udowodniła na drodze doświadczenia, Kant chciał już wcześniej uczynić dla przedstawień ludzkiego ducha, kiedy wyjaśnił udział, jaki mają w naszych przedstawieniach szczególne wrodzone prawa ducha, jakby organizacja ducha⁷. W analogiczny sposób wypowiada się inny reprezentant neokantyzmu fizjologicznego Friedrich Albert Lange (1828–1875), który już w pierwszym wydaniu swej słynnej *Geschichte des Materialismus...* podkreślał: „1. Świat zmysłowy jest produktem naszej organizacji. 2. Nasze widoczne (cielesne) narządy są, podobnie jak wszystkie inne części świata zjawiskowego, tylko obrazami nieznanego przedmiotu. 3. Nasza rzeczywista organizacja pozostaje dla nas tak samo nieznaną, jak rzeczywiste rzeczy zewnętrzne. Stale mamy przed sobą tylko produkt obydwu⁸. Zatem okazuje się, że kiedy w drugiej połowie dwudziestego wieku zaczęto szczególnie akcentować fakt subiektywności naszego poznania, trudno uznać to za osiągnięcie oryginalne. Zarazem warto uświadomić sobie fakt, że należy raczej powrócić do Kanta zinterpretowanego nie w duchu przedstawicieli wczesnego neokantyzmu, lecz w duchu szkół neokantowskich, to znaczy szkoły badeńskiej i szkoły marburskiej.

Powrót do Kanta nie jest bezproblemowy, gdyż podjęcie takiej próby sugerowałoby jednocześnie, że problem subiektywizmu można rozwiązać na płaszczyźnie transcendentalnej, co z kolei nie satysfakcjonuje przeciwników transcendentalizmu. Zasadność tego zarzutu polega na tym, że w istocie transcendentalizm nie jest remedium na wszelkie zło związane z subiektywizmem, choć oczywiście stanowi poważny krok w walce z nim. Paul Natorp, współtwórca szkoły marburskiej, już w artykule opu-

⁷ H. von Helmholtz: *Über das Sehen des Menschen. Ein populär wissenschaftlicher Vortrag gehalten zu Königsberg in Pr. zum Besten von Kant's Denkmal am 27. Februar 1855*. Leipzig 1855, s. 19.

⁸ F.A. Lange: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. 1. Aufl. Iserlohn 1866, s. 493.

blikowanym w roku 1887 wykazuje zasadność neokantowskiego transcendentalizmu. „Jeśli poznaniu w ogóle przypisze się »obiektywną« ważność, to przecież – jako atrybut poznania – musi ona być ugruntowana w subiektywności poznawania; musi mieć swe źródło w działaniu bądź subiektywnym przeżyciu poznawania. »Akt« poznawania zdaje się z konieczności tym, co pierwsze, natomiast poznanie – rozważane jako treść – rezultatem zależnym od tego aktu bądź jego wytworem. »Produkt« można nazwać obiektywnym, »czynniki« są subiektywne [podkr. – AJN]”⁹. Należy zatem, co nie jest oczywiście tezą nową, odróżnić sam proces poznawania od jego rezultatu. Ten ostatni musi mieć charakter obiektywny, inaczej poznanie nie spełnia swej funkcji. Podobnie filozofia – jeśli nie zdoła zapewnić poznania obiektywnego, trudno mówić o prawdziwej filozofii. Trudność sprowadza się jednak do wieloznaczności terminu „obiektywny” i dlatego analiza niejako ponownie popada w błędne koło, *circulus vitiosus*.

Skoro subiektywizm jest zły, to dobry jest obiektywizm epistemologiczny. Cóż zatem on oznacza? Oznacza mianowicie, że podmiot może poznawać przedmioty znajdujące się poza nim i że poznanie to pozostaje niezależne od cech podmiotu. W tym sensie lekiem na subiektywizm jest intersubiektywność, oznaczająca możliwość weryfikacji naszych poznań, a w rezultacie prowadząca do tego, co w filozofii niemieckiej dziewiętnastego wieku zwykło się określać mianem powszechnej ważności. Niezwykle trafnie wyjaśnia to reprezentant szkoły lwowsko-warszawskiej Kazimierz Ajdukiewicz (1890–1963), kiedy pisze: „Poznaniem naukowym jest tylko taka treść my-

⁹ P. Natorp: *O obiektywnym bądź subiektywnym ugruntowaniu poznania*. Tłum. W. Marzęda. W: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*. Red. A.J. Noras, T. Kubalica. Katowice 2011, s. 222.

słowa, która, po pierwsze – daje się drugiemu zakomunikować w słowach rozumianych dosłownie, tj. bez przenośni, porównań i innych półśrodków przekazywania myśli. Po drugie – do tytułu poznania naukowego rościć sobie może pretensje tylko takie twierdzenie, o którego słuszności lub niesłuszności może się w zasadzie przekonać każdy, jeśli się tylko znajdzie w odpowiednich warunkach zewnętrznych. Słowem, poznanie naukowe jest poznaniem intersubiektywnie komunikowalnym i intersubiektywnie sprawdzalnym¹⁰. W filozofii zaś chodzi o poznanie, które spełniać musi te dwa warunki. Tymczasem problem tkwi w tym, że dla zdecydowanej większości ludzi zajmujących się filozofią jej istota sprowadza się do radykalnego jej przeciwstawienia nauce. Dlatego porzywa raczej Martin Heidegger niż Nicolai Hartmann. Kto jeszcze chciałby zajmować się filozofią w sposób, który nie szokuje, nie zwraca uwagi? Wprawdzie Witold Gombrowicz zanotował, że „lektura Heideggera uspokaja”¹¹, ale właśnie nie o stany umysłu idzie w filozofii, lecz jedynie o prawdę.

Fundamentalny wymóg filozofii, jakim jest poznanie prawdy, a więc również obiektywizm, wymaga odpowiedzi na pytanie dotyczące relacji zachodzącej między filozofią a nauką. Kto bowiem dostarczy narzędzi poznania świata, jeśli nie uczyni tego nauka? Narzędzia muszą być zarazem gwarantem obiektywności poznania, to znaczy muszą każdemu umożliwić poznanie rzeczywistości. Takimi narzędziami gwarantującymi obiektywność poznania są Kantowskie kategorie intelektu, przy czym od razu trzeba dodać, że również ta kwestia okazuje się problematyczna i *de facto* spór o kategorie toczy się od czasów Kanta. Najbardziej jaskrawym jego przykładem jest tak

¹⁰ K. Ajdukiewicz: *Zagadnienia i kierunki filozofii*. Warszawa 1983, s. 71.

¹¹ W. Gombrowicz: *Kronos*. Kraków 2013, s. 276.

zwany spór o ateizm (*Atheismusstreit*), w istocie rzeczy będący sporem o kategorie, który rozgorzał w Jenie pod koniec osiemnastego wieku i zmusił Fichtego do ustąpienia. Nie sposób odwołać się do wszystkich podejmujących problem kategorii, ale warto wskazać przynajmniej dwóch myślicieli wywodzących się z neokantyzmu, którzy w sposób systematyczny podjęli problem kategorii. Pierwszym z nich jest Emil Lask (1875–1915), który w roku 1911 opublikował książkę *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre...* (*Logika filozofii a problem kategorii...*)¹², będącą podstawą habilitacji. Drugim natomiast – myśliciel, który problem kategorii podejmuje w ramach swej ontologii, a mianowicie Nicolai Hartmann, w którego wypadku trudno wskazać jeden tekst. Ważne jest, że problem kategorii staje się jednym z elementów „ostatecznego ugruntowania” (*Letztbegründung*), a więc procedury, którą wypracowano w neokantyzmie w celu ostatecznego odparcia subiektywizmu. Z tego zresztą powodu neokantyzm rodzi się wówczas, gdy za filozofię pierwszą uznaje się teorię poznania. Nie dlatego odwołuje się do epistemologii, że brakuje mu zrozumienia dla problematyki metafizycznej (ściślej: ontologicznej), lecz dlatego, że swe zadanie postrzega właśnie w dążeniu do ostatecznego uzasadnienia. Podkreśla to Werner Flach, który ukazuje owe zależności teorii poznania w dłuższym fragmencie, zauważając: „Filozofia jest nauką o poznaniu ze względu na to, że jest wiedzą, która stanowiąc konsekwencję wiedzy pozytywnej, jako inny i jako ostateczny, a zarazem prawdziwy fundament wiedzy pozytywnej, wyczerpuje specyficzne zainteresowanie uniwersalnością wiedzy. Filozofia jest nauką o poznaniu jako wiedza o metodyce refleksji ważnościowej (*Methodik der Geltungsreflexion*). Filozofia to nauka o poznaniu jako wiedza, która bada własne

¹² E. Lask: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form*. Tübingen 1911.

kompetencje. Filozofia jest nauką o poznaniu, ponieważ w każdym z tych punktów wykazuje zdolności podstawy (*Basis*), która wiedzy w każdej jej postaci gwarantuje jej stan, to znaczy ostateczną, jednocześnie niezbędną i dostateczną perspektywę jej zapewnienia”¹³. Właśnie z powodów, które przypomina Flach, neokantyści skierowali się ku teorii poznania, a postneokantyści uznali, że jest to jednostronne, i od teorii poznania odwrócili się w stronę ontologii.

Tym, co warto podkreślić w kontekście sporu o subiektywizm i panującego powszechnie przekonania, że tylko subiektywizm może zapewnić człowiekowi szczęście, jest fakt, że wysiłki zmierzające do osiągnięcia obiektywności poznania mają sens pomimo dotychczasowych rezultatów. Interesujące jest tu ponadto coś innego – to mianowicie, że dziś reprezentanci niektórych nauk szczegółowych mają więcej pytań niż filozofowie.

¹³ W. Flach: *Grundzüge der Erkenntnislehre. Erkenntniskritik, Logik, Methodologie*. Würzburg 1994, s. 89.

Rozdział czwarty

PSYCHOLOGIZM

Subiektywizm oznacza przekonanie, że każdy ma swój obraz świata i tego obrazu świata nie da się uzgodnić z obrazem świata drugiego człowieka. Krok dalej idzie psychologizm, który sprzeciwia się stwierdzeniu Natorpa: „»Produkt« można nazwać obiektywnym, »czynniki« są subiektywne”¹. Psychologizm uznaje mianowicie, że poznanie nie jest obiektywne, ponieważ w swej subiektywności jest ono uwarunkowane ludzką psychiką. Terminu „psychologizm” – jak zauważa Rudolf Eisler (1873–1926) w swym monumentalnym *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*² – użył już Johann Eduard Erdmann (1805–1892). Eisler jest jednak mało precyzyjny i nie dodaje, że termin pojawił się w drugim tomie drugiego wydania jego *Grundriss der Geschichte der Philosophie* z roku 1870, i to w odniesieniu do Friedricha Eduarda Benekego (1798–1853). Nie jest natomiast prawdą – a tak podają niektóre źródła – że Erdmann posłużył się nim w wydaniu

¹ P. Natorp: *O obiektywnym bądź subiektywnym ugruntowaniu poznania*. Tłum. W. Marzęda. W: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*. Red. A.J. Noras, T. Kubalica. Katowice 2011, s. 222.

² Zob. R. Eisler: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Bd. 2: *L–Sch*. 3. Aufl. Berlin 1910, s. 1088.

pierwszym, które ukazało się w roku 1866. Wprawdzie już w pierwszym wydaniu swego *Grundriss der Geschichte der Philosophie* Erdmann pisze o filozofii Benekego³, ale nie używa tam terminu „psychologizm”. Natomiast przynajmniej dwa razy pisze Erdmann o psychologizmie w wydaniu drugim. Najpierw podkreślając, że filozofię Benekego nazywa psychologizmem⁴, a następnie – że nie potrafili jej docenić reprezentanci szkoły heglowskiej⁵. Symptomatyczne jest zresztą to, że filozofię Benekego rozważa Erdmann w Dodatku (*Anhang*) zatytułowanym *Filozofia niemiecka od śmierci Hegla (Die deutsche Philosophie seit Hegel's Tode)*, który zamieszczony już w wydaniu pierwszym, systematycznie się rozszerzał⁶. Na marginesie trzeba podkreślić, że Erdmann jest również autorem trzytomowego – a właściwie sześciotomowego, gdyż każdy tom składał się z dwóch części – *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*⁷,

³ Zob. J.E. Erdmann: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Bd. 2: *Philosophie der Neuzeit*. Berlin 1866, s. 644–646.

⁴ „Bei diesem Psychologismus (wie wir seine Lehre am Liebsten nennen möchten), muss es ihm natürlich als eine Verkehrtheit erscheinen, wenn Herbart die Psychologie auf Metaphysik gründet”. J.E. Erdmann: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Bd. 2: *Philosophie der Neuzeit*. 2. Aufl. Berlin 1870, s. 636.

⁵ „Was das Eigenthümliche des Beneke'schen Psychologismus ist, ward von der Schule nicht, oder doch nicht genug, beachtet. Dies Unrecht sucht die vorstehende Darstellung gut zu machen, daher ihre Ausführlichkeit. Wenn dabei Solches zur Sprache kam, was mit dem Auflösungsprocess der Hegel'schen Schule gar Nichts zu thun hat, und also in den zweiten Theil dieses Anhangs gehört, so diene zur Entschuldigung, dass ein Zerreißen des bei Beneke Vereinigten unnütze Wiederholungen zur Folge gehabt hätte”. Ibidem, s. 646.

⁶ J.E. Erdmann: *Die deutsche Philosophie seit Hegel's Tode*. In: Idem: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Bd. 2: *Philosophie der Neuzeit*. 2. Aufl..., s. 605–840.

⁷ J.E. Erdmann: *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*. Riga–Dorpat–Leipzig 1834–1853.

ale nie pojawia się tam nazwisko Benekego. Istotne jest także to, że Paul Janssen – autor hasła „psychologizm” w *Historisches Wörterbuch der Philosophie* – popełnia ten sam błąd⁸.

Próby zdefiniowania psychologizmu również nastroczają wielu kłopotów. Zdawać by się mogło, że kwestia staje się rozstrzygnięta wtedy, kiedy w niezwykle prosty sposób psychologizm określa Richard Höningwald (1875–1947), wieloletni profesor Uniwersytetu Wrocławskiego (1916–1930), który zwraca uwagę na to, że psychologizm oznacza „psychologię na niewłaściwym miejscu”⁹. Co więcej, Willy Moog (1888–1935) podkreśla tę samą trudność w zdefiniowaniu pojęcia, ale powołuje się na Aloisa Höflera (1853–1922), który miał stwierdzić, że psychologizm to „nadmiar psychologicznego myślenia. Psychologia na nieodpowiednim miejscu”¹⁰. Tymczasem problem polega na tym, że zarówno Höfler w swym wystąpieniu z roku 1905, wygłoszonym na Kongresie Psychologicznym w Rzymie¹¹, jak i Höningwald w książce opublikowanej w roku 1931 niewiele mówią na temat samego psychologizmu. Rację zdaje się tu mieć Moog, który podkreśla, że pojęcie psychologizmu jest nieprecyzyjne, i pisze: „W ten sposób pojęcie psychologizmu zostaje ustanowione w odniesieniu do pojęcia empiryzmu, antropologizmu, subiektywizmu, relatywizmu, w przeciwieństwie do pojęcia aprioryzmu,

⁸ Zob. P. Janssen: *Psychologismus*. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 7: P–Q. Hrsg. von K. Gründer. Basel–Stuttgart 1989, s. 1676.

⁹ R. Höningwald: *Grundfragen der Erkenntnistheorie*. Hrsg. von W. Schmied-Kowarzik. Hamburg 1997, s. 6.

¹⁰ W. Moog: *Logik, Psychologie und Psychologismus*. *Wissenschaftssystematische Untersuchungen*. Halle a.S. 1919, s. 3.

¹¹ A. Höfler: *Sind wir Psychologen?*. In: *Atti del V congresso internazionale di psicologia tenuto in Roma dal 26 al 30 aprile 1905*. Roma 1906, s. 322.

logizmu, racjonalizmu itd.”¹². Trudność polega więc nie tyle na obecności psychologii, ile na konieczności wyznaczenia jej granic¹³. Z psychologii nie można zrezygnować, gdyż – jak zauważa inny neokantysta – istnieje konieczność jej uwzględnienia. „Poznanie prawidłowości transcendentnej – podkreśla Bruno Bauch (1877–1942) – ma wprawdzie wartość poznania *a priori*, ale jako proces psychiczny jest psychologiczne”¹⁴. Z kolei kilka lat wcześniej Hönigswald w wykładzie wygłoszonym 20 kwietnia 1913 roku na posiedzeniu generalnym Towarzystwa Kantowskiego w Halle zauważa: „Systematyczna trwałość filozoficznego krytycyzmu mogła się rozwinąć tylko z pełną świadomością jego metodycznej samodzielności, a chwalebna historia powrotu do Kanta jest w dużej mierze historią procesu odgraniczenia krytycznego obszaru problemowego od psychologicznego”¹⁵.

W tym miejscu należy zwrócić uwagę na dwie kwestie. Pierwsza ma związek z tym, w jaki sposób psychologizm ujawnia się w filozofii, natomiast druga – z miejscem psychologii w systemie wiedzy. Jeśli idzie o drugą kwestię, warto przypomnieć Hermanna Ebbinghausa (1850–1909), w latach 1894–1905 profesora Uniwersytetu Wrocławskiego, ojca filozofa Juliusa Ebbinghausa (1885–1981). Hermann Ebbinghaus jest autorem wielokrotnie wznawianej książki *Abriss der Psychologie (Zarys psychologii)*, która po raz pierwszy ukazała się w roku 1908. Dzieło rozpoczyna się od słynnego zdania: „Psychologia ma długą przeszłość, ale

¹² W. Moog: *Logik, Psychologie und Psychologismus...*, s. 4.

¹³ Szerzej na ten temat zob. M. Rath: *Der Psychologismusstreit in der deutschen Philosophie*. Freiburg–München 1994.

¹⁴ „Die Erkenntnis der transzendentalen Gesetzmäßigkeit hat zwar Erkenntniswert *a priori*, ist aber als seelischer Vorgang psychologisch”. B. Bauch: *Immanuel Kant*. Berlin–Leipzig 1917, s. 144.

¹⁵ R. Hönigswald: *Prinzipienfragen der Denkpsychologie*. „Kant-Studien” 1913, Bd. 18, s. 205.

tylko krótką historię”¹⁶. Hermann Ebbinghaus podkreśla, że psychologia jest problemem samym w sobie, co ma związek z ujawniającym się na przełomie wieków dziewiętnastego i dwudziestego sporem o psychologizm (*Psychologismusstreit*). Matthias Rath podkreśla również, przy okazji błędnie przywołując pierwsze wydanie *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, że Lutz Geldsetzer wskazuje fakt, że to Antonio Rosmini-Serbaty (1797–1855) użył tego terminu jako pierwszy, ale użył go w kontekście i nie w znaczeniu, jakie dziś temu terminowi nadajemy¹⁷.

W filozofii niemieckiej problem psychologii, ale nie psychologizmu, zaczyna się jednak nie wraz z filozofią Benekego, lecz właściwie już z wystąpieniem Jacoba Friedricha Friesa (1773–1843)¹⁸. W roku 1807, w tym samym roku, w którym Hegel publikuje *Fenomenologię ducha*, Fries wydaje trzypomowe dzieło zatytułowane *Neue Kritik der Vernunft*¹⁹. Píše tak: „Kto chce się dokładnie temu [filozofii Kanta – AJN] przyjrzeć, ten zauważy, że poznanie transcendentalne rozumiał Kant właściwie jako poznanie psychologiczne albo lepiej – poznanie antropologiczne, w następstwie czego pojmujemy, jakie poznania *a priori* posiada nasz rozum i jak one w nim powstają”²⁰. Dalej zaś stwierdza: „Kant popełnił jednak wielki błąd, że poznanie transcendentalne uznawał za rodzaj poznania *a priori*, a mianowicie poznania filozoficznego, i nie docenił jego empirycznej, psychologicznej natury”²¹.

¹⁶ „Die Psychologie hat eine lange Vergangenheit, doch nur eine kurze Geschichte”. H. Ebbinghaus: *Abriss der Psychologie*. Leipzig 1908, s. 1.

¹⁷ Zob. M. Rath: *Der Psychologismusstreit in der deutschen Philosophie...*, s. 32.

¹⁸ Zob. A.J. Noras: *Historia neokantyzmu*. Katowice 2012, s. 51–59.

¹⁹ J.F. Fries: *Neue Kritik der Vernunft*. 3 Bde. Heidelberg 1807.

²⁰ Ibidem, s. XXXV–XXXVI.

²¹ Ibidem, s. XXXVI.

W latach 1828–1831 Fries opublikował drugie wydanie dzieła, o nieco zmienionym tytule, a mianowicie *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*²², w którym podtrzymuje stanowisko wyrażone w wydaniu pierwszym²³. Takie postawienie sprawy zaowocowało postrzeganiem Friesa jako zwolennika psychologii (później psychologizmu), co w głównej mierze jest zasługą Kunona Fischera (1824–1907). „Pytanie o ugruntowanie odkrytych przez Kanta władz (*Vermögen*) transcendentálnych zbiega się z pytaniem, czym jest krytyka, które precyzyjnie można sformułować w następujący sposób: psychologią czy metafizyką?. Pojawia się tu kwestia sporna, która filozofię pokantowską dzieli na dwa kierunki. Czymże innym może być poznanie ludzkiego rozumu niż samopoznaniem, samoobserwacją, psychologią? Tak mówią jedni. Jak psychologia może chcieć być filozoficzną dyscypliną podstawową, skoro przecież ona, podobnie jak wszystkie nauki doświadczalne, sama musi być ugruntowana? Tak ripostują przeciwnicy. [...] Filozoficzna kontynuacja i odnowienie Kantowskiej krytyki, owa tak zwana antropologiczna krytyka, znajduje swe główne przedstawienie w koncepcji J.F. Friesa i jego zwolenników”²⁴. Fischer już wcześniej podjął ten temat, a mianowicie w mowie wygłoszonej 1 lutego 1862 roku z okazji objęcia stanowiska prorektora na Uniwersytecie w Jenie. „Pytanie, czy krytyka rozumu – mówi tam Kuno Fischer – powinna

²² J.F. Fries: *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*. 3 Bde. 2. Aufl. Heidelberg 1828–1831.

²³ „Kto chce się dokładnie temu [filozofii Kanta – AJN] przyrzec, ten zauważy, że Kant poznanie transcendentálne rozumiał właściwie jako poznanie psychologiczne albo lepiej – poznanie antropologiczne, w następstwie czego pojmujemy, jakie poznania *a priori* posiada nasz rozum i jak one w nim powstają”. J.F. Fries: *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*. Bd. 1..., s. 28–29.

²⁴ K. Fischer: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 5: *Fichte und seine Vorgänger*. Heidelberg 1869, s. 14.

być metafizyczna czy antropologiczna, stanowi autentyczny, nieunikniony problem w historii rozwoju filozofii niemieckiej od Kanta²⁵. Zwraca na to uwagę Jürgen Bona Meyer (1829–1897), który posądza Kunona Fischera o niezrozumienie myśli Friesa. Dodatkowo zaś Meyer wskazuje, że również Otto Liebmann (1840–1912) w słynnej książce *Kant und die Epigonen* (Stuttgart 1865) nie rozumiał Friesa²⁶. Jedno z nowszych opracowań dotyczących tematu psychologizmu zawiera tezę, którą należałoby uznać za adekwatną w odniesieniu do Friesa. „Fries – jak pisze Matthias Rath – nie reprezentuje psychologizmu w znaczeniu późniejszego sporu o psychologizm”²⁷.

Filozofem, który istotnie wpłynął na kształtowanie się relacji między filozofią a psychologią, przyznając psychologii znaczącą rolę w filozofii, był następca Kanta na katedrze w Królewcu Johann Friedrich Herbart (1776–1841). W latach 1824–1825 opublikował składającą się z dwóch części książkę zatytułowaną *Psychologie als Wissenschaft*²⁸. Interesujące jest przede wszystkim to, że Herbart mówi nie tyle o dwóch rodzajach psychologii, ile o dwóch odniesieniach psychologii do metafizyki, które nazywa odpowiednio „właściwym” i „pozornym” stosunkiem psychologii do metafizyki ogólnej²⁹. W odniesieniu do tej drugiej powiada Herbart, że jej zadanie polega na tym,

²⁵ K. Fischer: *Die beiden kantischen Schulen in Jena*. In: Idem: *Akademische Reden*. Stuttgart 1862, s. 101.

²⁶ Zob. J.B. Meyer: *Kants Psychologie*. Berlin 1870, s. 5–8.

²⁷ M. Rath: *Der Psychologismusstreit in der deutschen Philosophie...*, s. 61.

²⁸ J.F. Herbart: *Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik*. 2 Theile – Erster, synthetischer Theil. Zweyter, analytischer Theil. Königsberg 1824–1825.

²⁹ Zob. J.F. Herbart: *Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik*. Erster, synthetischer Theil. Königsberg 1824, s. 40 (§ 16).

aby „metafizyce dać psychologiczne podstawy”³⁰. Tym samym można zaryzykować tezę, że w tym drugim rozumieniu psychologii ujawniają się załączki psychologizmu. Richard Hönigswald – o czym była już mowa – akcentuje, że psychologizm jest „psychologią na niewłaściwym miejscu”³¹. Oznacza to, że nie o wyrugowanie psychologii idzie w teorii poznania, lecz o wyznaczenie granic korzystania z jej ustaleń. Warto podkreślić, że sam Hönigswald rozwijał w latach 1913–1926 psychologię myślenia (*Denkpsychologie*), czego wyrazem były wykład wygłoszony 20 kwietnia 1913 roku w Halle na posiedzeniu Kantgesellschaft³² oraz opublikowana po raz pierwszy w roku 1921 rozprawa *Die Grundlagen der Denkpsychologie...*³³.

Nie wchodząc w szczegóły historii dyskusji na temat psychologizmu, trzeba jeszcze zauważyć, że w tradycji anglosaskiej sprawa wiąże się ściśle z próbą rewolucji w filozofii. I tak, na przykład John Stuart Mill (1806–1873), w którego koncepcji dokonuje się odrodzenie empiryzmu (jest – jak powszechnie wiadomo – reprezentantem utylitaryzmu), uważał filozofię za naukę o nauce, a więc metanaukę. To znaczy, że jest ona dyscypliną formułującą reguły poznania naukowego. Oprócz Milla należałoby jeszcze wymienić innych zwolenników psychologizmu, takich jak Theodor Lipps (1851–1914), Hans Cornelius (1863–1947), Ernst Mach (1838–1916) czy wreszcie Christoph Sigwart, znany jako autor słynnej *Logik*, napisanej z perspektywy psychologizycznej i opublikowanej po raz pierwszy w latach 1873–1878³⁴. Tymczasem już w roku

³⁰ Ibidem, s. 41 (§ 16).

³¹ R. Hönigswald: *Grundfragen der Erkenntnistheorie...*, s. 6.

³² R. Hönigswald: *Prinzipienfragen der Denkpsychologie...*, s. 205–245.

³³ R. Hönigswald: *Die Grundlagen der Denkpsychologie. Studien und Analysen*. München 1921.

³⁴ Ch. Sigwart: *Logik*. Bd. 1: *Die Lehre vom Urtheil, vom Begriff und vom Schluss*. Bd. 2: *Die Methodenlehre*. Tübingen 1873–1878.

1837 ukazało się czterotomowe dzieło Bernarda Bolzana (1781–1848) zatytułowane *Wissenschaftslehre*³⁵, które przynosi pierwszą próbę formalizacji logiki i zawiera teorię zdania samego w sobie (*Satz an sich*). Bolzano pisze: „Zatem innymi słowy: przez *zdanie samo w sobie* rozumiem tylko jakąś wypowiedź, że coś zachodzi albo nie zachodzi, niezależnie od jego [tego zdania – AJN] prawdziwości bądź fałszywości, niezależnie od tego, czy ktokolwiek ujął je kiedykolwiek w słowach, niezależnie nawet od tego, czy kiedykolwiek pojawiło się jako myśl w którymkolwiek umyśle”³⁶. Tym samym jest Bolzano pierwszym autorem, który uniezależnia logikę od psychologii, aczkolwiek trudno nie przyznać racji tym, którzy w takim ujęciu zagadnienia dostrzegają trudności³⁷.

Mimo wszystko jednak w odniesieniu do sporu o psychologizm uwagę zaprzatają dwie kwestie. Po pierwsze, obecność psychologii w filozofii, a więc relacja między nimi, oraz, po drugie, psychologizm. Ta pierwsza nie podlega żadnej dyskusji, skoro poznanie dokonuje się w świadomości człowieka będącego istotą psychofizyczną. Jest to zatem człowiek uwikłany w problemy dnia codziennego, który przeżywa rzeczywistość, ale w sposób refleksyjny podchodzi do niej niezwykle rzadko. Problemem jest więc nie psychologia, lecz psychologizm³⁸.

³⁵ B. Bolzano: *Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und größtentheils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter*. 4 Bde. Sulzbach 1837.

³⁶ „Mit anderen Worten also: unter einem *Satze an sich* verstehe ich nur irgend eine Aussage, daß etwas ist oder nicht ist; gleichviel, ob diese Aussage wahr oder falsch ist; ob sie von irgend Jemand in Worte gefaßt oder nicht gefaßt, ja auch im Geiste nur gedacht oder nicht gedacht worden ist”. Ibidem, Bd. 1, s. 77 (§ 19). Zob. szerzej A.J. Noras: *Historia neokantyzmu...*, s. 69–73.

³⁷ Zob. M. Rath: *Der Psychologismusstreit in der deutschen Philosophie...*, s. 64–66.

³⁸ W interesujący sposób prezentuje Elżbieta Paczkowska-Łagowska zmagania Kazimierza Twardowskiego z psychologiz-

Rudolf Eisler wypowiada się zresztą w tym samym duchu co Richard Hönigswald i stwierdza: „Psychologizm w najszerszym rozumieniu oznacza szczególną ocenę psychologii i rezultatów, jakie ma dla światopoglądu, dla nauk humanistycznych, w szczególności zaś pogląd, że na czele muszą kroczyć psychologiczne badania nauk humanistycznych, którym psychologia ma służyć za podstawę, podczas gdy antypsychologizm poszukuje ugruntowania nauk humanistycznych i filozofii w logice i teorii poznania (względnie w metafizyce)”³⁹. Psychologistą nie jest zatem ten, kto uznaje potrzebę odwołania się do psychologii, lecz ten, kto przecenia jej znaczenie dla ugruntowania filozofii. Widać to bardzo wyraźnie wówczas, gdy analizuje się ewolucję myślenia Hermanna Cohena, twórcy szkoły marburskiej. Cohen rozpoczyna jako uczeń psychologów – Heymanna Steinthala (1823–1899) i Moritza Lazarusa (1824–1903), wydawców czasopisma „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft”. Refleksja nad problemem ugruntowania poznania prowadzi go jednak do radykalnego antypsychologizmu, który ujawnia się w trakcie studiów nad Kantem.

Historia dopowiedziała dalszy ciąg losów marburskiej szkoły neokantyzmu, który jest ciekawy ze względu na rozwój psychologii, a zatem niebezpieczeństwo psychologizmu. 5 czerwca 1912 roku Hermann Cohen przeszedł na emeryturę, a na jego miejsce wybrano psychologa eksperymentalnego Ericha Rudolfa Jaensch (1883–1940), który zresztą pochodził z Wrocławia. Decyzja ministerstwa wywołała falę protestów, gdyż była zabiegiem celowym. Chodziło o to, by powstrzymać dominację neokantyzmu, co znalazło wyraz w odrzuceniu kandy-

zmem. Zob. E. Paczkowska-Łagowska: *Psychika i poznanie. Epistemologia Kazimierza Twardowskiego*. Warszawa 1980.

³⁹ R. Eisler: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Bd. 2..., s. 1088–1089.

datury Ernsta Cassirera. Natorp zaprotestował na łamach „Frankfurter Zeitung”, studenci – kierowani przez Heinricha Knittermeyera (1891–1958) – wystosowali odezwę do władz. Ponadto 106 docentów i profesorów – wśród nich Rudolf Eucken, Edmund Husserl, Paul Natorp, Alois Riehl, Heinrich Rickert i Wilhelm Windelband – wystosowało petycję w sprawie obsadzania katedr filozoficznych przez przedstawicieli psychologii eksperymentalnej⁴⁰. Jak nietrudno się domyślić, nie wskórali nic.

⁴⁰ Zob. H. Holzhey: *Cohen und Natorp*. Bd. 2: *Der Marburger Neukantianismus in Quellen. Zeugnisse kritischer Lektüre. Briefe der Marburger. Dokumente zur Philosophiepolitik der Schule*. Basel-Stuttgart 1986, s. 519–521. Por. U. Sieg: *Die Geschichte der Philosophie an der Universität Marburg von 1527 bis 1970*. Marburg 1988, s. 51–53 oraz 60–61.

Rozdział piąty

RELATYWIZM

Gdy Protagoras z Abdery wypowiada swój słynny sąd dotyczący *homo mensura*¹, daje w nim wyraz nie tylko niebezpieczeństwu subiektywizmu, lecz także innemu niebezpieczeństwu, a mianowicie niebezpieczeństwu relatywizmu. Wskazanie, że miarą wszystkich rzeczy jest człowiek, oznacza, że wszystko jest odniesione (zrelatywizowane, względne w odniesieniu) do człowieka. „Relatywizm – pisze Józef Bocheński – jest w gruncie rzeczy tylko wytworniejszą postacią sceptycyzmu. Powodem jego popularności jest rozkład społeczny, utrata zaufania do zdrowego rozsądku i stąd przyjmowanie zabobonów z nim sprzecznych”². Ta mocna teza akcentuje zwłaszcza niezwykle ważny aspekt relatywizmu, a mianowicie jego uznanie na płaszczyźnie praktycznej. Z kolei Rudolf Eisler podkreśla w zasadzie wagę relatywizmu na płaszczyźnie teoretycznej i pisze: „Względność poznania (przyrody) oznacza, że treści poznawcze jako takie są zależne od poznającego podmiotu, że prezentują nam rzeczywistość nie co do swego absolutnego bytu, lecz tylko w ich relacji do nas, ale przecież mimo wszystko rze-

¹ Zob. rozdział trzeci *Subiektywizm*.

² J. Bocheński: *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*. Wyd. 2. Kraków 1994, s. 110.

czywiste relacje rzeczy do nas i między sobą”³. W dalszym ciągu wyводу Eisler podkreśla: „Stanowisko głoszące, że wszelkie poznanie jest jedynie względne, obowiązujące tylko ze względu na określone stanowisko, jest relatywizmem”⁴. Jednym z pierwszych, którzy podjęli problem relatywizmu, był Kazimierz Twardowski (1866–1938), założyciel szkoły lwowsko-warszawskiej, którego stanowisko Jan Woleński charakteryzuje w następujący sposób: „Twardowski nie akceptował relatywizmu, co przejawiało się zwłaszcza w jego podejściu do problemu prawd względnych. Nie zgadzał się z poglądem, że jakiegokolwiek prawdy mają charakter względny”⁵. Twardowski dał temu wyraz w opublikowanym w roku 1927 artykule *O tak zwanych prawdach względnych*, w którym kwestię tłumaczy następująco: „Zwolennicy teorii o istnieniu prawd względnych, czyli tzw. relatywiści, uzasadniają swą naukę zwykle w ten sposób, iż przytaczają przykłady sądów posiadających, ich zdaniem, charakter prawd względnych”⁶.

Problem wszakże polega na tym, że współczesny relatywizm nie przybiera postaci teoriopoznawczej, gdyż ta interesuje niewielu, a nawet jeśli tę postać przybierze, okazuje się transpozycją jego postaci aksjologicznej. Zrazem jednak interesujące jest, co ma na myśli Friedrich Nietzsche (1844–1900), kiedy pisze: „[...] potrzeba nam krytyki moralnych wartości, samą wartość tych wartości należy raz podać w wątpliwość”⁷. To

³ R. Eisler: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Bd. 2: *L–Sch*. 3. Aufl. Berlin 1910, s. 1197.

⁴ Ibidem.

⁵ J. Woleński: *Twardowski*. W: *Powszechna encyklopedia filozofii*. T. 9: *Se–Ż*. Lublin 2008, s. 569.

⁶ K. Twardowski: *O tak zwanych prawdach względnych*. W: Idem: *Wybrane pisma filozoficzne*. Warszawa 1965, s. 316.

⁷ F. Nietzsche: *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*. Tłum. L. Staff. Warszawa 1906, s. 8.

symptomatyczne, gdyż właśnie tutaj ujawnia się w najczystszej postaci problem relatywizmu, który podejmuje Krzysztof Michalski (1948–2013). Píše on: „Przewyciężenie nihilizmu musi być przede wszystkim modyfikacją rzeczywistości, modyfikacją tego, co się dzieje, nie poglądów”⁸. To niezwykle ważna uwaga, ukazująca punkt styku relatywizmu teoriopoznawczego z relatywizmem etycznym.

Dalsze analizy wymagają postawienia trochę odwrotnego pytania: dlaczego równie powszechny jak relatywizm etyczny (w mniejszym stopniu epistemologiczny) nie jest relatywizm ontologiczny?. Platon głosi, że idea jest zawsze jedna mimo wielości rzeczy pod nią podpadających. Jest więc jedna idea człowieka, co przecież w najmniejszym stopniu nie przeczy faktowi istnienia ludzi. Co więcej, powiada się zwyczajowo, a egzystencjalizm uczynił z tego ośrodek swej myśli, że każdy człowiek jest wyjątkowy, każdy jest niepowtarzalną egzystencją. Zatem już w punkcie wyjścia rozważań ontologicznych pojawia się problem relatywizmu, który w odniesieniu do twórcy teorii idei tłumaczy Giovanni Reale. „Platon bowiem – stwierdza Reale – budował i sformułował swoją teorię idei *w opozycji do dwóch ściśle ze sobą związanych form relatywizmu*”⁹. Pierwszym relatywizmem był relatywizm heraklitejski, relatywizm wiecznego przepływu i radykalnej zmienności rzeczy, natomiast drugim – relatywizm sofistów. Pierwszy przybrał postać relatywizmu ontologicznego, drugi zaś – epistemologicznego. Skoro teoria idei (odwołując się do pojęcia „uczestnictwo”) tłumaczy rzeczywistość, broniąc Platona przed relatywizmem, to czyż nie wystarczy odwołać się do Platona gwoi obro-

⁸ K. Michalski: *Plomien wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*. Kraków 2007, s. 18.

⁹ G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*. T. 2: *Platon i Arystoteles*. Tłum. E.I. Zieliński. Lublin 1996, s. 98.

ny przed wszechobecnym relatywizmem? Oczywiście, dziś problem postrzega się jako o wiele bardziej złożony, a zwolennicy relatywizmu uważają, że w najgorszym wypadku można się odwołać do Nietzschego, który – jak powszechnie wiadomo – zakwestionował wiarę w istnienie jednego, obiektywnego i powszechnie istniejącego... Właśnie, pytanie brzmi: czego?. Problem jest jednak bardziej złożony, gdyż dotyczy nie tylko samego relatywizmu, lecz także, a może przede wszystkim, rozumienia filozofii Nietzschego.

„W piśmiennictwie polskim – stwierdza Mirosław Żelazny w publikacji poświęconej Nietzschemu – często powtarzało się, że nadczłowiek miał być wizją jasnowłosej bestii. Dlaczego jasnowłosej, a nie na przykład ryżej albo łysej, tego już autorzy takich skojarzeń nie wyjaśniają”¹⁰. Delikatnie mówiąc, przytoczone słowa Mirosława Żelaznego potwierdzają stan badań nad filozofią Nietzschego. Okazuje się bowiem, że przez lata realnego socjalizmu Nietzsche był straszakiem legitymizującym ówczesną władzę i w świetle tego faktu odpowiedź na postawione przez Profesora Żelaznego pytanie okazuje się banalnie prosta: z seriali telewizyjnych typu *Czterej pancerni i pies* lub *Stawka większa niż życie*. Brzmi to absurdalnie, ale chyba właśnie na takim poziomie abstrakcji poruszała się myśl wprzęgnięta w ideologię. Świadczą o tym kłopoty z odczytaniem koncepcji filozofa, który swoje myśli wyrażał w formie aforyzmu. Czasem trudno oprzeć się wrażeniu, że zbyt wielu interpretatorów ma kłopoty ze zrozumieniem aforystów pokroju Johanna Wolfganga von Goethego, Novalisa czy też Nietzschego. W zasadzie można uznać, że ci, którzy nie rozumieją aforyzmu, są niewolnikami słowa, w odróżnieniu od tych, którym słowo służy jako narzędzie wyrażenia myśli. Nietzsche

¹⁰ M. Żelazny: *Nietzsche – „Ten wielki wzgardziciel”*. Toruń 2007, s. 207.

z całą pewnością nie jest tym pierwszym. Słowa, którymi się posługuje, służą mu do opisu rzeczywistości, którą pogardza, której nie akceptuje, widząc w niej wszelkie symptomy upadku. Trudno zresztą nie przyznać mu racji, patrząc na współczesną mu rzeczywistość oczyma wielbiciela kultury starożytnej. Sam Nietzsche tłumaczy to w *Przedmowie* do książki *Z genealogii moralności*, w której pisze: „Jeśli pismo to komuś niezrozumiałem będzie, lub źle mu do uszu przypadnie, to wina, jak mi się zdaje, niekoniecznie leży we mnie. [...] Aforyzm uczciwie wykuty i odlany nie został jeszcze przez to, że się go odczytało, »odcyfrowanym«”¹¹. Friedrich Nietzsche jest więc w takim samym stopniu ofiarą, jak i przyczyną zamętu wokół rozumienia moralności. Problem polega między innymi na tym, że gdy sam pisze: „Moja filozofia – odwrócony platonizm”¹², wówczas można zadać sobie pytanie, czy jest to negacja uczestnictwa. Wydaje się, że nie, skoro sam Nietzsche posługuje się przecież terminem „platonizm”. Niejasność w odniesieniu do Nietzscheańskiej krytyki zastanej moralności polega na tym, że identyfikuje się ją z krytyką podstaw moralności. Wydaje się jednak, że właściwe intencje Nietzschego widoczne są dopiero w świetle Maxa Schelera etyki materialnej, która znalazła kontynuatorów w osobach Nicolaia Hartmanna oraz Dietricha von Hildebranda (1889–1977).

Problem relatywizacji wartości wcale nie jest równoznaczny z problemem relatywizmu etycznego, gdyż to nie wartości są relatywizowane, lecz ich odbiór i rozumienie. W tym znaczeniu Max Scheler mówi o relatywizmie wartości do człowieka i do życia¹³. Natomiast Nico-

¹¹ F. Nietzsche: *Z genealogii moralności...*, s. 11.

¹² F. Nietzsche: *Pisma pozostałe 1862–1875*. Tłum. B. Baran. Kraków 1993, s. 221.

¹³ Zob. M. Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. 5. Aufl. Bern–München 1966, s. 270–299.

lai Hartmann pisze wprost: „»Odniesienie (*Relativität*) do podmiotu«, o które tutaj chodzi, nie jest tym, co nazywa się relatywizmem wartości (*Wertrelativität*). Nie wyklucza ono charakteru bytowego wartości, lecz go jawnie implikuje”¹⁴. Problem sprowadza się więc do tego, że należałoby uznać platonizm wartości, co jednak ma spore konsekwencje dla rozumienia filozofii Nietzschego.

Pierwszą i – w świetle filozofii Nietzschego – najważniejszą konsekwencją jest to, że uznanie platonizmu wartości oznacza pozbawienie mocy człowieka, przynajmniej w takim kształcie, w jakim jego wyjaśnienia przyjmowano. Rzecz w tym, czy człowiek jest istotą tak mocną i nieograniczoną, że może być pojmowany jako twórca wartości w sensie ontologicznym, czy też problem polega na tym, że ontologicznie idealne wartości – a więc bytujące tak, jak Platońskie idee – zostały zrealizowane w realnym świecie. Wówczas bowiem człowiek nie jest twórcą wartości, lecz jedynie realizuje je w świecie tak, jak je rozumie. W najmniejszym stopniu nie deprecjonuje to wartości człowieka ani jego „woli mocy” – tyle tylko, że odnosi się ona nie do „stwarzania” (tego magicznego słowa mającego świadczyć o wielkości człowieka), lecz do realizacji. Jeden realizuje wartości, bo mu się chce być wielkim, wyróżnić się z tłumu, drugi ich nie realizuje, bo mu się po prostu nie chce. Nietzscheańska wola mocy nie jest wówczas niczym innym niż właściwością ludzi chcących się rozwijać i w ten sposób wznieść się ponad przeciętność.

Drugą konsekwencją i trudnością zarazem, która się tu ujawnia, jest problem indywidualnego charakteru owej

¹⁴ N. Hartmann: *Ethik*. 4. Aufl. Berlin 1962, s. 140. Władysław Tatarkiewicz w ostatnim zdaniu swej rozprawy *O bezwzględności dobra* zanotował: „Dlatego w świecie bezwzględnych dóbr nie ma bezwzględnych reguł postępowania”. W. Tatarkiewicz: *O bezwzględności dobra*. W: Idem: *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*. T. 1. Warszawa 1971, s. 289.

moralności, która również zostaje wówczas zanegowana. Nie w tym sensie, że człowiek nie może rozumieć wartości inaczej niż większość, lecz w takim znaczeniu, że każda indywidualna moralność mieści się zawsze w ramach określonego etosu. To etos się zmienia, a nie wartości. To rozumienie wartości się zmienia, a nie one same. „Mimo wszystko – podsumowuje Max Scheler problem zmienności obowiązujących wartości – także w tej *najbardziej radykalnej* »względności« (*Relativität*) moralnej oceny wartości nie ma żadnej podstawy do przyjęcia relatywizmu wartości moralnych i samej ich hierarchii”¹⁵.

Paradoks polega na tym, że można się tu dopatrywać śladów Immanuela Kanta idealizmu transcendentального. Wprowadzie również rozumienie idealizmu transcendentального budzi liczne wątpliwości wśród interpretatorów, ale przecież w odniesieniu do rozumienia rzeczy samej w sobie dziś wątpliwości zasadniczo już nie ma. Nicolai Hartmann był jednym z tych, którzy uchwycili sens Kantowskiego idealizmu, i w roku 1949 pisał: „»Idealizm transcendentálny« oznacza u Kanta to, że rzeczy, które postrzegamy, uwarunkowane są przez zasady będące naszymi formami naoczności. Nie należy tego rozumieć w ten sposób, jakobyśmy mieli tutaj do czynienia ze zniesieniem realności”¹⁶. Analogicznie ma się sprawa z wartościami, toteż – parafrazując słowa Hartmanna – należałoby powiedzieć, że nie należy rozumieć ich realizacji w świecie realnym w sensie zniesienia ich idealności. Wartości etyczne można rozumieć na sposób bytu idealnego – tak czyni Hartmann, choć Scheler dystansuje się od tego i woli mówić o bycie irrealnym. Niezależnie jednak od ich statusu ontycznego – bytu idealnego czy bytu

¹⁵ M. Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik...*, s. 307.

¹⁶ N. Hartmann: *Wprowadzenie do filozofii. Autoryzowany zapis wykładu wygłoszonego w semestrze letnim 1949 roku w Getyndze*. Tłum. A.J. Noras. Warszawa 2000, s. 55.

irrealnego – można uznać, że jedna i ta sama wartość bywa rozumiana rozmaicie. Owo rozumienie zaś wiąże się z faktem istnienia wielu czynników je kształtujących. Czynniki te mają charakter społeczny, kulturowy, religijny i właśnie one współokreślają rozumienie wartości. To nie sama wartość, lecz jej rozumienie jest zrelatywizowane, dlatego też wola mocy wyraża się nie tylko w odwołaniu się do danej wartości, ale również do tego, w jaki sposób człowiek się do tej wartości odwołuje. Wilhelm Windelband, analizując filozofię wartości Nietzschego, zauważa: „Relatywizm oznacza abdykację filozofii i jej śmierć. Dlatego dalej może ona żyć jako nauka o powszechnie ważnych wartościach”¹⁷. W zasadzie to wystarczy za cały komentarz.

¹⁷ W. Windelband: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. 3. Aufl. Tübingen–Leipzig 1903, s. 552.

Rozdział szósty

DOGMATYZM

Problem dogmatyzmu z całą mocą wyakcentował w filozofii Immanuel Kant, który podkreśla, że z kolei David Hume (1711–1776) uświadomił mu problem dogmatyzmu. Już w pierwszym wydaniu *Krytyki czystego rozumu* (1781), pisząc o metafizyce, Kant stwierdza: „Początkowo, pod rządami dogmatyków, panowanie jej było despotyczne”¹. Dwa lata później niemiecki filozof wydaje *Prolegomena...*, które są reakcją na kontrowersje wobec jego filozofii, i we *Wstępie* do nich umieszcza słynny *passus*: „Przyznaję szczerze: napomnienie Davida Hume’a było właśnie tym pierwszym sygnałem, który przed wielu laty przerwał moją dogmatyczną drzemkę i nadał całkowicie inny kierunek moim badaniom w dziedzinie filozofii spekulatywnej”². Krytyka rodzi się więc w koncepcji Kanta ze sprzeciwu wobec dogmatyzmu dawnej metafizyki i znajduje wyraz w następującym stwierdzeniu: „Rozum musi we wszystkich swych przedsięwzięciach sam poddać siebie krytyce i nie może przez żaden zakaz uczynić uszczerbku jej wol-

¹ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. T. 1. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1957, s. 8 (A IX).

² I. Kant: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Tłum. B. Bornstein. Oprac. J. Suchożewska. Warszawa 1993, s. 10.

ności, nie szkodząc sobie samemu i nie ściągając na siebie szkodliwych podejrzeń”³. W *Przedmowie do drugiego wydania* kwestię tę stawia Kant jeszcze bardziej radykalnie: „Musiałem więc zawiesić wiedzę, ażeby uzyskać miejsce dla wiary. Dogmatyczność zaś metafizyki, tzn. przesąd, że można się w niej obejść bez krytyki czystego rozumu, jest prawdziwym źródłem wszelkiej niewiary niezgodnej z moralnością (*Moralität*), niewiary, która zawsze jest nawet bardzo dogmatyczna”⁴. Warto na marginesie zwrócić uwagę na to, że w oryginale widnieje jedno zdanie, a nie dwa, jak w tłumaczeniu Romana Ingardena. To podkreśla związek wiedzy i wiary, a ściślej – konieczność ich odgraniczenia, stanowiącą zadanie krytyki, od dogmatyczności metafizyki.

Istotnym elementem filozofii krytycznej, którą przeciwstawia się dogmatyzmowi, jest wiedza o niewiedzy. Podkreśla to między innymi Hans-Michael Baumgartner, który stwierdza: „Filozofia realizuje szczególnego rodzaju dążenie, które od czasów Sokratesa i Platona weszło pod mianem »Eros« w skład samego terminu »filozofia« i do dziś objaśnia się je za pomocą tej formalnej figury, jaką jest wiedząca niewiedza, *docta ignorantia*”⁵. Owa idea uczonej (oświeconej – jak przetłumaczono na język polski tytuł dzieła Kuzańczyka) niewiedzy ma swój początek w rozważaniach Sokratesa, ale u progu nowożytności

³ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. T. 2. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1957, s. 479 (A 738; B 766).

⁴ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, t. 1, s. 43 (B XXX). W oryginale zaś czytamy: „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen, und der Dogmatismus der Metaphysik, d.i. das Vorurtheil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstrebenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist”. I. Kant: *Gesammelte Schriften*. Bd. 3: *Kritik der reinen Vernunft*. Zweite Auflage 1787. Berlin 1904, s. 19.

⁵ H.-M. Baumgartner: *Rozum skończony. Ku rozumieniu filozofii przez siebie samą*. Tłum. A.M. Kaniowski. Warszawa 1996, s. 126.

Mikołaj z Kuzy (1400–1464) sformułował ją w odniesieniu do Boga. W roku 1440 opublikował dzieło *De docta ignorantia*, w którym napisał: „Rzecz to więc oczywista, iż o prawdzie tyle tylko wiemy, że jej istota jest czymś niepojętym i stanowi absolutną konieczność niemogącą nigdy być niczym mniej ani więcej, niż jest, nasz zaś umysł to poniekąd możliwość. Istota [*quidditas*] rzeczy zaś, będąca prawdą bytów, w stanie czystym jest [dla nas] niedostępna; choć wszyscy filozofowie ją zgłębiają, żaden nie potrafi orzec, jaka [naprawdę] jest. Im głębszą zdobędziemy wiedzę o tej niewiedzy, tym bardziej zbliżymy się do prawdy”⁶. Niezwykle istotnym rysem filozofii akcentowanym przez Kuzańczyka jest to, że filozofowie zgłębiają istotę rzeczy, ale jej nie znają. To stanowisko przeciwstawne względem wielu dwudziestowiecznych stanowisk, które odmawiają filozofii prawa do poznania prawdy z tego powodu, że nie są w stanie jej poznać, lecz mogą jedynie się do niej zbliżyć.

Widać zatem, że dogmatyzm bywa przeciwstawiany dwóm różnym postawom poznawczym, a mianowicie sceptycyzmowi z jednej strony oraz krytycyzmowi – z drugiej. Zarówno w pierwszym, jak i w drugim znaczeniu określenie „dogmatyzm” pochodzi od przeciwników. Sceptycy zarzucają dogmatykom, że uznają oni możliwość poznania prawdy; co więcej, twierdzą, że poznanie prawdy jest pewne. Problem sprowadza się tu przede wszystkim do niemożliwości wskazania kryterium prawdy. Reprezentanci krytycyzmu z kolei zarzucają dogmatykom, że tamci uznają możliwość poznania bytu samego w sobie, gdy tymczasem jest to niemożliwe z uwagi na ograniczenia, jakim podlegają nasze władze poznawcze. Wilhelm Gottlieb Tennemann (1761–1819), autor słynnej dwunastotomowej *Geschichte der Philosophie*, ukazującej się

⁶ Mikołaj z Kuzy: *O oświeconej niewiedzy*. Tłum. I. Kania. Wprowadzenie A. Kijewska. Kraków 1997, s. 51.

w latach 1798–1819, w innym miejscu pisze tak: „Niekrytyczne filozofowanie poszukuje albo na podstawie ślepego zaufania do rozumu – tetycznego bądź antytetycznego – ustanowienia i poparcia pewnych mniemań, dogmatów, albo na podstawie ślepej nieufności do rozumu usiłuje zniszczyć dogmatyczne twierdzenia, których bronią inni, by – nie proponując nic w zamian – przedstawiać niepewność i wątpliwość jako to, co najbardziej rozumne. Pierwsze jest pozytywnym dogmatyzmem, drugie – sceptycyzmem bądź negatywnym dogmatyzmem”⁷. W dodatku zaś czytamy: „Dogmatyk postępuje za prawdziwą ideą rozumu, ale fałszywą drogą. Sceptyk kwestionuje wyobrażenie dogmatyka i metodycznie poszukuje ugruntowania niewiedzy, wskutek czego niweczy ową ideę. W rezultacie w poglądach obydwu miesza się to, co prawdziwe, z tym, co fałszywe”⁸.

Skoro filozofia krytyczna ma być odpowiedzią na dogmatyzm, to oczywiście wyłania się tu kolejna trudność, a mianowicie kłopot z uchwyceniem tego, co właściwie należy rozumieć pod pojęciem „filozofia krytyczna”. Josef Pieper we wspomnianej już książce podejmuje próbę zdefiniowania postawy krytycznej i pisze: „Być »krytycznym« to dla kogoś filozofującego nie znaczy w pierwszym rzędzie: dopuszczać do uznawania tylko tego, co absolutnie pewne; lecz: dbać o to, by niczego nie pominąć”⁹. Tak sformułowana zasada krytycyzmu stanowi niewątpliwie istotny element filozofowania. Przy okazji jednak ujawnia pewną trudność, gdyż można so-

⁷ W.G. Tennemann: *Grundriss der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht*. Hrsg. von A. Wendt. 5. Aufl. Leipzig 1829, s. 36 (§ 56).

⁸ Ibidem.

⁹ J. Pieper: *W obronie filozofii*. Tłum. P. Waszczenko. Warszawa 1985, s. 37. Zob. także A.J. Noras: *Co to znaczy „być krytycznym”?*. W: *Prawda a metoda*. Cz. 1: *Aporie myśli współczesnej*. Red. J. Jaskóła, A. Olejarczyk. Wrocław 2003, s. 321–332.

bie zadać pytanie, czy rzeczywiście Pieper ma na myśli filozofię transcendentálną. Odpowiedź jest negatywna – Pieper nie jest transcendentalistą, ale nie jest też zwolennikiem dogmatyzmu. W porządku historycznym krytycyzm wiąże się z filozofią Kanta, co wszakże nie oznacza, że do filozofii transcendentálnej się ogranicza. Josef Pieper – co może się wydać zaskakujące – jest neotomistą, w czym mimo wszystko zawarty jest pewien element niedowierzania, skoro filozofię krytyczną wiąże się raczej z Kantem i myślicielami bezpośrednio do niego nawiązującymi. Tymczasem kwestia jest jeszcze bardziej złożona, choć oczywiście odsyła do całego kontekstu historycznego szeroko rozumianej filozofii pokantowskiej. Rzecz bowiem w tym, że trudno uznać za filozofię krytyczną idealizm niemiecki, a przecież równie trudno go uznać za niezależny od filozofii Kanta. Niezwykle interesująca jest w tym względzie uwaga Herberta Schnädelbacha, który zauważa: „Lata dziewięćdziesiąte XVIII wieku weszły do historii filozofii jako epoka ponownej fascynacji filozofią Spinozy, kiedy to w *Deus sive natura* usiłowano pojąć jedność świata jako jedną substancję wszystkich rzeczy. Idealizm Fichtego i młodego Schellinga wypada interpretować jako próbę powtórzenia spinozyzmu na podłożu, które przygotował Kant: na podstawie teorii samowiedzy, którą należałoby naturalnie oczyścić ze wszystkich elementów uznanych przez Fichtego za dogmatyczne i materialistyczne – przede wszystkim z myśli o pobudzeniu przez rzecz samą w sobie – aby teraz można było ją podawać za *hén kai pân*”¹⁰.

Przy okazji ujawnia się jeszcze jeden niezwykle istotny element kształtujący wyobrażenie o dziejach filozofii w tamtym czasie: nie są one pochodem tryumfu rozumu krytycznego, lecz są bardzo skomplikowanym procesem

¹⁰ H. Schnädelbach: *Hegel. Wprowadzenie*. Tłum. A.J. Noras. Warszawa 2006, s. 33–34.

mozolnego przebijania się do ludzkiej świadomości konieczności myślenia krytycznego. Fakt, że Immanuel Kant żył w osiemnastym wieku, niewiele zmienia w świadomości społecznej, chociaż filozof w interesujący sposób zdefiniował epokę Oświecenia. „Oświecenie to wyjście człowieka z zawinionej przez niego niedojrzałości. Niedojrzałość jest nieumiejętnością w posługiwaniu się własnym rozumem bez przewodnictwa innych. Niedojrzałość ta jest zawiniona przez człowieka, jeśli jej powód tkwi nie w braku rozumu, ale zdecydowania i odwagi, by swym rozumem posługiwać się bez zwierzchnictwa innych. *Sapere aude!* – Odważ się posługiwać własnym rozumem! – stanowi maksymę przewodnią Oświecenia”¹¹. Człowiek – mówi Kant – jest zatem pierwotnie niedojrzały; co więcej, za ową niedojrzałość on sam ponosi winę, a dopiero Oświecenie przyczyniło się do tego, że ją sobie uświadomił. Czy rzeczywiście? Kant ma oczywiście rację wtedy, kiedy chce wskazać krytyczne podejście do problemów filozofii, stanowiące między innymi rezultat jego własnej rozprawy z Hume’em. Nasuwa się jednak niezwykle istotne pytanie, czy czasem nie jest tak, że od tej chwili zaczynają się rozchodzić dwie świadomości (oczywiście – to skrót myślowy), a mianowicie świadomość naukowa i świadomość potoczna. Wydaje się, że rozziw ten nie był tak duży w czasach Arystotelesa, Tomasza z Akwinu czy nawet Leibniza, choć ten ostatni mówił o monadach. Teraz jednak, co z kolei wynika z postępu nauki w okresie, jaki upłynął od czasów Kanta do dziś, nauka jest niezrozumiała dla większości ludzi. Co więcej, niektórzy uczeni tryumfalnie ogłosili, że fizyka przejęła funkcje filozofii (ontologii) i to ona informuje nas o strukturze naszego świata. Zapomnieli dodać,

¹¹ I. Kant: *Odpowiedź na pytanie: czym jest Oświecenie?*. Tłum. T. Kupś. W: I. Kant: *Dzieła zebrane*. T. 6: *Pisma po roku 1781*. Red. M. Jankowski i in. Toruń 2012, s. 47.

że tym samym zgotowali również fizyce stan niepewności, jaki od zarania dziejów towarzyszył filozofii. Dzisiejsza fizyka, która jest przede wszystkim fizyką świata atomowego, stoi przed równie wieloma zagadkami, jak filozofia. Tyle tylko, że nie jest w stanie pojąć tego ten, kto pozostaje na poziomie świadomości potocznej. Tymczasem w słynnych wykładach z fizyki autorstwa Richarda Phillipsa Feynmana (1918–1988) w rozdziale 38. (*Porównanie dwóch punktów widzenia: falowego i korpuskularnego*), a więc tam, gdzie mieszczą się rozważania poświęcone fizyce kwantowej, znajdujemy podrozdział zatytułowany *Konsekwencje filozoficzne*¹². Przesłanie słynnego fizyka pozostaje w zgodzie z tym, co filozofowie (krytyczni) mówią od dawna, że mianowicie nasze poznanie świata z konieczności musi uwzględniać istnienie granic. Słusznie zatem Ludwig Wittgenstein (1889–1951) pisze w *Dociekaniach filozoficznych*: „Problem filozoficzny ma postać: »Nie mogę się rozeznać«”¹³.

Skoro w dziejach filozofii (i nauki) nie trwa tryumfalny pochód rozumu krytycznego, znaczy to, że w każdym momencie swych dziejów filozofia musi się nieufnie odnosić do osiągniętych rezultatów. To zaś oznacza, że musi je nieustannie weryfikować. Osobliwość filozofii polega wszakże na tym, że postęp wiąże się w niej również z powrotem do czasów wcześniejszych. „Dzięki tradycji – pisze Max Scheler – możliwy jest już zatem pewien »postęp«. Wszelki prawdziwy rozwój człowieka polega jednak w istocie na postępującym *rozpadzie* (*Abbau*) tradycji”¹⁴. Zaakcentowanie znaczenia tradycji dla

¹² Zob. R.P. Feynmann, R.B. Leighton, M. Sands: *Feynmana wykłady z fizyki*. 1.2: *Optyka, termodynamika, fale*. Tłum. M. Grynborg i in. Wyd. 6. Warszawa 2009, s. 200–202.

¹³ L. Wittgenstein: *Dociekania filozoficzne*. Tłum. B. Wolniewicz. Warszawa 2000, s. 75 (§ 123).

¹⁴ M. Scheler: *Stanowisko człowieka w kosmosie*. Tłum. A. Węgrzecki. W: M. Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej i te-*

współczesności wynika z akceptacji dziejów filozofii w aspekcie jej krytycznego spojrzenia na rzeczywistość. Oczywiście, przyznanie historii filozofii należnego miejsca w ramach rozważań systematycznych stanowi istotny element krytycyzmu, chociaż nie jest to jedyny element wyznaczający jego istotę. Innymi słowy, historia filozofii stanowi bez wątpienia warunek dostateczny filozofii krytycznej. Problem wszakże w tym, że przebicie się z tą tezą do świadomości wielu badaczy zdaje się graniczyć z cudem. Zarazem jednak wydaje się, że problem tkwi gdzie indziej, a mianowicie w niewłaściwym rozumieniu samej historii filozofii. Czym bowiem miałyby być historia filozofii? W odpowiedzi na tak postawione pytanie ujawnia się cały szereg trudności, które dadzą się uporządkować w przynajmniej dwa główne nurty rozumienia historii filozofii. Albo jest ona pojmowana jako historia ludzi, którzy zajmowali się filozofią, albo też – jako historia problemów, które zajmowały ludzi. W pierwszym wypadku na plan pierwszy wysuwają się ludzie, w drugim – problemy. Andrzej F. Grabski swe analizy problemu historiografii rozpoczyna od antyku i pisze: „Twierdzenie o niehistoryczności antycznej myśli greckiej rozwinął w swoim esej *O pożyteczności i szkodliwości historii dla życia* znany niemiecki filozof Friedrich Nietzsche”¹⁵. Dodać należy, że tekst ten znajduje się w tomie *Niewczesne rozważania* i w tłumaczeniu Leopolda Staffa tytuł ten brzmi: *Pożyteczność i szkodliwość historii dla życia*¹⁶. Píše Nietzsche tak: „Niehistoryczność i historyczność jest w jednakiej mierze dla zdrowia jednostki,

orii wiedzy. Red. S. Czerniak, A. Węgrzecki. Warszawa 1987, s. 71.

¹⁵ A.F. Grabski: *Dzieje historiografii*. Wprowadzenie R. Stobiecki. Poznań 2006, s. 1.

¹⁶ Zob. F. Nietzsche: *Pożyteczność i szkodliwość historii dla życia*. W: Idem: *Niewczesne rozważania*. Tłum. L. Staff. Warszawa–Kraków 1912, s. 95–199.

narodu i kultury potrzebna”¹⁷. Teza ta została z czasem rozciągnięta na całą historię filozofii, podczas gdy chodzi właśnie o to, że – jak słusznie podkreśla Stefan Swieżawski w jednej z najlepszych książek, jakie ukazały się na ten temat – „filozoficznie uprawiana historiografia filozofii jest czymś znacznie więcej niż jedną z dyscyplin historycznych”¹⁸. Problem tkwi jednak w czym innym i zwraca na niego uwagę również Swieżawski, podkreślając, że „napięcie antynomiczne między swoistymi potrzebami filozofii i jej historiografii zanika u Hegla, dla którego między tymi dwiema dziedzinami wiedzy i nauki zachodzi tożsamość”¹⁹. Takie ujęcie relacji filozofii i jej historii ujawnia się szczególnie wyraziście w *Wykładach z historii filozofii*, kiedy Hegel pisze: „Chciałbym tu jeszcze tylko zwrócić uwagę na to, że z tego, co zostało powiedziane, wynika, iż studiowanie historii filozofii jest studiowaniem samej filozofii i inaczej być nie może”²⁰.

Sprawa ma również wydźwięk społeczny, gdyż historyk filozofii jest tylko historykiem filozofii, odtwórcą doktryn niemal zapomnianych, dawno skazanych na niebyt, odesłanych do lamusa historii. W ustach niektórych badaczy określenie „historyk filozofii” brzmi niemal jak oblega. Natomiast „filozof” to ktoś lokujący się na zgoła odmiennych pozycjach – to człowiek mądry

¹⁷ Ibidem, s. 104.

¹⁸ S. Swieżawski: *Zagadnienie historii filozofii*. Warszawa 1966, s. 593.

¹⁹ Ibidem, s. 597.

²⁰ G.W.F. Hegel: *Wykłady z historii filozofii*. T. 1. Tłum. Ś.F. Nowicki. Przejrzał A. Węgrzecki. Warszawa 1994, s. 60. W oryginale czytamy: „Ich bemerke nur noch dies, daß aus dem Gesagten erhellt, daß das Studium der Geschichte der Philosophie Studium der Philosophie selbst ist, wie es denn nicht anders sein kann”. G.W.F. Hegel: *Werke in 20 Bänden*. Bd. 18: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. Hrsg. von E. Moldenhauer, K.M. Michel. Frankfurt am Main 1970, s. 48.

(a nie tylko „miłośnik mądrości”, jak wynikałoby z definicji filozofii), to człowiek czytany i elokwentny. Filozof to na pewno ktoś, kto należy do innego świata niż ten, w którym po prostu żyje sobie historyk filozofii. Filozof to uczony, człowiek z wyższej półki. Takie przekonanie ma swe źródło w dogmatyzmie towarzyszącym ocenie roli, jaką dla filozofii odgrywa historia filozofii, a w konsekwencji – w zredukowaniu jej do roli nauki pomocniczej – cokolwiek by to znaczyło. Okazuje się zatem, że w dalszym ciągu brakuje właściwej oceny relacji między filozofią a jej historią. Z tego też powodu filozofowie niejednokrotnie popadają w ciasny dogmatyzm, który wynika po prostu z nieznamości dziejów filozofii. Tymczasem, aby się obronić, trzeba sięgnąć do hermeneutycznej zasady mówiącej, że należy autora rozumieć lepiej, niż on sam siebie rozumiał, której autorstwo przypisuje się każdemu reprezentantowi hermeneutyki: Schleiermacherowi, Diltheyowi czy wreszcie Gabrielowi Marcelowi (1913–2005). Owo „lepiej, niż on sam siebie rozumiał” ma w tym wypadku na celu podkreślenie znaczenia historii filozofii, która pozwala nam dostrzec całą złożoność problemu, a w konsekwencji prowadzi do tego, że udaje nam się „niczego nie pominąć”²¹ – zgodnie z sugestią Josefa Piepera.

Co jednak w tym wypadku znaczy „niczego nie pominąć”? Sprawa jest złożona ze względu na rozbieżności między wynikającymi z metodologicznej ostrożności deklaracjami a rzeczywistością i wyraża się w „-izmach”, których krytyka stanowi istotny element filozofowania Nicolaia Hartmanna. W jego ujęciu dogmatyzm polega na podaniu rozwiązania, które już zostało założone w pytaniu. To zresztą niezwykle interesująca kwestia, czy zadający pytanie zna już odpowiedź. Chciałoby się powiedzieć, że tak właśnie jest, szczególnie wówczas, gdy zadający

²¹ J. Pieper: *W obronie filozofii...*, s. 37.

pytanie czuje się niemal emocjonalnie związany z jakąś odpowiedzią, zwykle wynikającą z przywiązania do jakiegoś poglądu, do jakiegoś zbioru tez, krótko – do jakiegoś systemu. W tym względzie zresztą partyjność wiąże się z dogmatyzmem – filozof będący zwolennikiem określonych tez nie jest miłośnikiem mądrości. W *Logice...* Kanta, która jednak nie została skierowana do druku przez niego samego, gdyż wydawcą był Gottlob Benjamin Jäsche (1762–1842), czytamy:

„Filozof musi więc umieć określić:

- 1) źródła ludzkiej wiedzy,
- 2) zakres możliwego oraz pożytecznego użytku wszelkiej wiedzy, a wreszcie
- 3) granice rozumu.

To ostatnie jest najbardziej potrzebne, lecz zarazem najtrudniejsze; o to jednak filodoks się nie troszczy”²².

Max Scheler akcentuje nieco szerszy kontekst całego problemu poznania i pisze: „Wszędzie »miłośnik« poprzedza »znawcę« i nie ma takiej dziedziny bytu (mogą to być liczby, gwiazdy, rośliny, historyczne zachodzące w rzeczywistości związki, rzeczy boskie), której badanie nie musiałoby przejść przez *fazę emfatyczną*, zanim znalazło się w fazie *niezależnej* od wartości analizy – fazę, która przeważnie była zbieżna z pewnego rodzaju umetafizyzowaniem [danej] dziedziny (z fałszywym podniesieniem jej do »absolutnego« znaczenia)”²³. „Miłośnik poprzedza znawcę” oznacza tu, że poznanie jest zawsze poprzedzone emocjonalnym odniesieniem do swego przedmiotu. Zarazem jednak oznacza to możliwość zafałszowanego już w punkcie wyjścia, czyli wstępnego, postrzegania problemu. Taka sytuacja pozwala, jak się zdaje, odnosić

²² I. Kant: *Logika. Podręcznik do wykładów*. Tłum. A. Banaszkiewicz. Gdańsk 2005, s. 37.

²³ M. Scheler: *O istocie filozofii i moralnym warunku poznania filozoficznego*. Tłum. A. Węgrzecki. W: M. Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy...*, s. 272.

wstępną postawę do postawy filodoksa, który już z góry wie, jak lepiej problem analizować i rozwiązywać. Kant dyskutujący o granicach rozumu, a przecież problem ten zajmował go niemal całe życie, to filozof antycypujący Husserlowską bezzałożeniowość. Schelerowski „miłośnik” to natomiast ktoś, przed kim dopiero wtedy otwiera się możliwość poznawczego spojrzenia na świat. Scheler jest w pełni świadomy tego, że postawa „miłośnika” stanowi tylko warunek wstępny poznania – ale zarazem ujawnia się to, że miłośnik jest miłośnikiem mądrości, miłośnikiem prawdy, a nie miłośnikiem mniemań. Właśnie na tym polega fundamentalna różnica między filozofem a filodoksem. Pierwszy, inaczej niż drugi, nie zadowala się mniemaniami, a więc nie jest dogmatykiem – jest krytykiem w źródłowym tego słowa znaczeniu. Problem tylko w tym, czy filodoks uświadamia sobie ograniczenia, jakim podlega. Teoretycznie jest to oczywiście możliwe, w praktyce jednak filodoks, który uświadamia sobie ograniczenia, jakim podlega, przestaje być filodoksem i staje się filozofem. Nie jest już miłośnikiem mniemań, lecz prawdy – nie jest więc już dogmatykiem, lecz przyjmuje na swe barki wszystkie wymagania, jakim musi sprostać filozof krytyczny. W podobnym duchu wypowiada się kolejny wielki filozof Karl Jaspers, który pisze: „Greckie słowo »filozof« (*philosophos*) powstało w opozycji do terminu *sophos* i oznacza tego, kto kocha poznanie (istotę), w odróżnieniu od tego, kto posiadał rezultaty poznania i nazywa siebie »wiedzącym«”²⁴. Kiedy więc Josef Pieper wygłasza swą maksymę dotyczącą krytyczności, wtedy z pewnością stawia filozofującego przed trudnym zadaniem. Musi on spełnić wiele wymagań, aby można było powiedzieć, że ma na względzie granice rozumu, jest więc filozofem krytycznym.

²⁴ K. Jaspers: *Wprowadzenie do filozofii. Dwanaście odczytów radiowych*. Tłum. A. Wołkowicz. Wrocław 1995, s. 8.

Rozdział siódmy

METAFIZYCZNOŚĆ

Elżbieta Paczkowska-Łagowska, analizując filozofię Wilhelma Diltheya, stwierdza: „Życie jest pełne zjawisk irracjonalnych – jeśli wręcz samo nie jest z gruntu irracjonalne – i filozofia musi ten fakt w jakiś sposób odzwierciedlić, rzetelnie się z nim uporać, jeśli chce sprostać rzeczywistości, nie zaś być projekcją życzeń intelektu. Uwzględnienie momentu irracjonalnego nie skazuje automatycznie na irracjonalizm”¹. Doniosłość tego stwierdzenia polega właśnie na tym, że odsyła do tego, co filozofia przez całe stulecia skrzętnie skrywała, a mianowicie do tego, że irracjonalność jest faktem, z którym filozofia musi sobie poradzić, a nie może – mówiąc kolokwialnie – zamieść go pod dywan. Będący reprezentantem filozofii życia (oprócz Friedricha Nietzschego i Henriego Bergsona) Dilthey akcentuje fakt złożoności życia i wiąże ją z elementem irracjonalnym. Nie jest oczywiście Dilthey pierwszym filozofem, który posłużył się pojęciem „irracjonalność”. Prawo to przypisuje się polskiemu uczonemu Salomonowi Maimonowi (1754–1800), który w odniesieniu do matematyki o irracjonalności mówił już w roku

¹ E. Paczkowska-Łagowska: *Logos życia. Filozofia hermeneutyczna w kręgu Wilhelma Diltheya*. Gdańsk 2000, s. 183.

1790². Problemem jest wszakże to, że irracjonalność niekoniecznie musi się utożsamiać z metafizyką i powszechnie wiadomo, że nie taki był zamysł Arystotelesa, który uznawał ją za naukę pierwszą. To stopniowy rozwój nauki postawił metafizykę w zupełnie innej sytuacji i właśnie w kontekście nauki zwrócił na to uwagę Jürgen Bona Meyer, autor czterech artykułów dotyczących tak zwanego sporu o materializm. W ostatnim, czwartym artykule Meyer stwierdza: „Jednakże wierzę, że stosunek ciała i duszy należy do problemów, które leżą poza horyzontem naszego poznania; wierzę, że tego rodzaju są wszystkie metafizyczne problemy, i jestem przekonany, że po wsze czasy Kant dowiódł tego z wystarczającą ostrością”³. Metafizyczność problemów filozoficznych oznacza więc przede wszystkim fakt, że nie można ich ostatecznie rozwiązać, gdyż każdorazowe rozwiązanie ma u podstaw przekonanie, że przekracza ono nasze zdolności poznawcze. Nierozwiązywalność jest więc dla Hartmanna rezultatem, poniekąd konsekwencją, ograniczoności naszych władz poznawczych, co stawia go w jednym szeregu z Kantem.

Nietrudno się więc domyślić, że prezentowane stanowisko jest w odniesieniu do Hartmanna konsekwencją wpływu filozofii Kanta i właśnie takie rozumienie metafizyki *resp.* problemów metafizycznych reprezentuje, aczkolwiek mówi również o metafizyce stanowiska, kiedy na początku swej książki potwierdzającej rozbrat z neokantyzmem szkoły marburskiej stwierdza: „Pozycja wyjściowa poza idealizmem i realizmem nie powin-

² Zob. S. Maimon: *Versuch über die Transzendentalphilosophie. Mit einem Anhang über die symbolische Erkenntnis und Anmerkungen*. Berlin 1790. (Nachdruck: Darmstadt 1963), s. 420.

³ J.B. Meyer: *Zum neuesten Stand des Streites über Leib und Seele IV. Über den Sinn und Werth des Kriticismus*. Hrsg. von R. Prutz. „Deutsches Museum. Zeitschrift für Literatur, Kunst und öffentliches Leben” 1857, Nr. 11, s. 399.

na unikać metafizyki problemu, lecz tylko metafizyki stanowiska"⁴. Zdaniem Hartmanna zatem, istnieją dwie metafizyki, ale jak podkreśla, tą właściwą metafizyką jest właśnie metafizyka problemu, natomiast metafizyka stanowiska jest tym, czego należy się bezwzględnie wystrzegać, przed czym filozofia musi się bronić. Akcentuje ten fakt również w autoprezentacji, którą rozpoczyna od następujących słów: „Niniejszy szkic zawiera wybór myśli systematyczno-filozoficznych, tak jak pojawiały się one w trakcie mojej pracy. Nie jest on żadnym przedstawieniem systemu, lecz tylko przedstawieniem zamysłu i zadań systematycznego badania, jakie dziś mam przed oczyma”⁵. Edmund Husserl jest myślicielem, który w celu obrony przed metafizyką stanowiska postulował bezzałożeniowy charakter fenomenologii, chociaż dziś wiadomo powszechnie, że postępowanie to budzi liczne wątpliwości i mówienie o bezzałożeniowości ma tyle samo zwolenników, co przeciwników. Hartmann podejmuje dyskusję z postulowaną przez twórcę fenomenologii bezzałożeniowością, a w zasadzie jej nie akceptuje, tak więc krytyczną ontologię Hartmanna można postrzegać jako rezultat tych zmagających. Dlatego też to, co Hartmann nazywa fenomenologią, wprowadzie do Husserla nawiązuje, ale nie jest powtórzeniem jego epistemologicznego programu⁶. Na marginesie warto dodać, że Ernst Cassirer, inny marburczyk, trzeci tom swej *Filozofii form symbolicznych* zatytułował *Phänomenologie der Erkenntnis* (*Fenomenologia poznania*). Wynika to z faktu, że fenomenologię uzna-

⁴ N. Hartmann: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. 4. Aufl. Berlin 1949, s. 3.

⁵ N. Hartmann: *Systematische Selbstdarstellung*. In: Idem: *Kleinere Schriften*. Bd. 1: *Abhandlungen zur systematischen Philosophie*. Berlin 1955, s. 1.

⁶ Zob. A.J. Noras: *Stosunek Nicolaia Hartmanna do postulatów filozofii bezzałożeniowej*. „*Studia Philosophiae Christianae*” 1992, nr 28, z. 1, s. 147–154.

je się za należącą do dziedzictwa filozofii i nie redukuje się jej do koncepcji Husserla. Kwestię poznania pojmuje Hartmann w świetle metafizyki, pisząc wprost: „Problem poznania nie jest ani problemem psychologicznym, ani problemem logicznym, lecz właściwie problemem metafizycznym”⁷.

Werner Flach podkreśla, że stanowisko Hartmanna w kwestii metafizyczności poznania jest ważne, i pisze tak: „We wszystkich problemach gnoseologicznych dostrzega on »metafizyczne jądro« i stosownie do tego domaga się ontologicznego ufundowania teorii poznania/krytyki poznania w »krytycznej metafizyce« poznania ujawniającej elementy poznania w czystym wglądzie istotowym”⁸. Dodaje zarazem Flach, że w ramach krytycyzmu problem metafizyczności (i krytyczności) poznania ma dłuższą tradycję, i wylicza kolejno takich myślicieli, jak Wilhelm Dilthey, Wilhelm Windelband oraz Leonard Nelson (1882–1927). Windelband terminu „metafizyka krytyczna” użył w tekście *Die Prinzipien der Logik* z roku 1912⁹, natomiast o Nelsonie wspomniano jako o krytyku teorii poznania w ujęciach współczesnych¹⁰. Gdyby pozostać przy tym, proponowanym przez Hartmanna, rozumieniu metafizyczności, wówczas wypadnie uznać, że potwierdza ono Kantowskie stano-

⁷ N. Hartmann: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis...*, s. 3. Zob. także: H. Jakuszko: *Specyfika problemów metafizycznych w ujęciu Immanuela Kanta i Nicolaia Hartmanna*. W: *Studia nad filozofią Nicolaia Hartmanna z bibliografią polskich przekładów i opracowań po roku 1945*. Red. L. Kopciuch. Lublin 2013, s. 23–36.

⁸ W. Flach: *Grundzüge der Erkenntnislehre. Erkenntniskritik, Logik, Methodologie*. Würzburg 1994, s. 134.

⁹ Zob. W. Windelband: *Die Prinzipien der Logik*. In: *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*. Bd. 1: *Logik*. Hrsg. von A. Ruge. Tübingen 1912, s. 50.

¹⁰ Zob. L. Nelson: *Niemożliwość teorii poznania*. W: Idem: *O sztuce filozofowania*. Tłum. T. Kononowicz, P. Waszczenko. Kraków 1994, s. 115–158.

wisko w kwestii rozumienia metafizyki. Kant jest tu filozofem wyjątkowo zasadnie wpisującym się w problematykę, gdyż w świadomości potocznej (ale również w świadomości wielu filozofów niekantystów) funkcjonuje jako burzyciel metafizyki. Ważne jest również to, że na fakt metafizyczności problematyki teoriopoznawczej w ujęciu Hartmanna zwraca uwagę właśnie Werner Flach, uczeń Hansa Wagnera (1917–2000) i myśliciel polemicznie ustosunkowany do wszelkich prób wyjścia poza teoriopoznawczo zorientowany Kantowski model filozofowania.

Hartmanna metafizyka poznania stanowi próbę odpowiedzi na podejmowane w ramach neokantyzmu wysiłki zrozumienia poznania. Widać to szczególnie w koncepcjach szkoły badeńskiej i szkoły marburskiej, przy czym nie wolno zapominać, że właśnie z tej ostatniej wywodzi się Hartmann. Wprawdzie Herbert Schnädelbach mówi o filozofii „marburskiego renegata Nicolaia Hartmanna”¹¹, co z pewnością brzmi intrygująco, ale fakt owego odświeżenia nie jest tak jednoznaczny w świetle filozofii późnego Natorpa, stopniowo dystansującego się od doktryny założyciela szkoły marburskiej Hermanna Cohena. Co więcej, złożoność problematyki ugruntowania ujawnia się również w pismach późniejszych interpretatorów. I tak, Julius Ebbinghaus krytykuje wysiłki zarówno neokantystów, jak i Hartmanna oraz Heideggera, uważając, że nie uchwycili istoty myśli Kanta¹². Z kolei Rudolf Zocher dowodzi – jak pokazuje Werner Flach – iż „nie jest możliwe, a także niedopuszczalne, na podstawie ontologicznego rozumienia problemu wyprowadzić

¹¹ H. Schnädelbach: *Nasz nowy neokantyzm*. Tłum. A.J. Noras. W: „Folia Philosophica”. T. 24. Red. P. Łaciak. Katowice 2006, s. 18.

¹² Zob. J. Ebbinghaus: *Kant a wiek dwudziesty*. Tłum. A.J. Noras. W: „Folia Philosophica”. T. 31. Red. P. Łaciak. Katowice 2013, s. 27–48.

roszczenia do myśli o ostatecznym ugruntowaniu”¹³. Uwaga ta jest szczególnie cenna, gdyż pokazuje aktualność problematyki ugruntowania w ramach najszerszej rozumianego ruchu Kantowskiego, na który składają się neokantyzm, postneokantyzm, wreszcie neoneokantyzm, do którego zalicza się Zochera.

Uwzględnienie całej złożoności analizowanego tu problemu ma istotne znaczenie również dlatego, że niejednoznaczny jest problem samej metafizyki, mającej przecież swe źródła w filozofii Platona, a następnie – w pismach Arystotelesa, jego najwybitniejszego ucznia. „Od początku termin »metafizyka« został więc odniesiony [do – A]N] i zarezerwowany [...] [dla – A]N] dociekań filozoficznych, które zainicjował Arystoteles. Dociekania te były nakierowane na rzeczywistość świata danego nam w doświadczeniu empirycznym, a więc na tę samą rzeczywistość, którą zajmuje się filozofujący fizyk (przyrodnik) czy matematyk, z tą jednak różnicą, że o ile fizyk i przyrodnik odkrywał jakościowe bogactwo tej rzeczywistości, matematyk ilościowe, to metafizyk miał wnikać najgłębiej w naturę tych rzeczy i odkryć w nich to, dzięki czemu bytują i są tym, czym są (ich istotę), oraz dotrzeć do ostatecznej przyczyny (ἀρχή [arché]) bytowania wszechrzeczy. Metafizyka została pojęta jako specyficzna nauka [...] odczytywania prawdy o naturze rzeczy i wewnętrznych oraz zewnętrznych przyczynach ich istnienia”¹⁴. Podane określenie, czy też definicja, metafizyki ważne jest ze względu na konieczność dokonania kolejnego podziału, a mianowicie zwrócenia uwagi na istnienie metafizyki klasycznej i odróżnienie jej od metafizyki Kantowskiej, przy czym warto podkreślić, że dla

¹³ W. Flach: *Grundzüge der Erkenntnislehre...*, s. 98, przypis 288. Por. R. Zocher: *Die philosophische Grundlehre. Eine Studie zur Kritik der Ontologie*. Tübingen 1939.

¹⁴ M.A. Krapiec, A. Maryniarczyk: *Metafizyka*. W: *Powszechna encyklopedia filozofii*. T. 7: *Me-Pań*. Lublin 2006, s. 103.

filozofów pokantowskich metafizyka ta często bywa po prostu metafizyką spekulatywną¹⁵.

Słusznie więc Christian Krijnen mówi o Kancie jako myślicielu „postmetafizycznym” (*Kant als Nachmetaphysiker*)¹⁶, co niejako bezpośrednio wiąże się z wyrażonym przez Rudolfa Eislera przekonaniem, że „Krytyka czystego rozumu” pokazuje, iż metafizyka w dawnym, dogmatycznym sensie, jako aprioryczne poznanie rzeczy samych w sobie, tego, co ponadzmysłowe, nie jest możliwa¹⁷. Tutaj też ujawnia się fundamentalny problem filozofii pokantowskiej: Kant jest czy nie jest burzycielem metafizyki?. To bardzo ważne stwierdzenie, gdyż pokazuje, że mimo wszelkiej krytyki Hartmann pozostaje w nurcie filozofii Kanta. Ponadto kiedy Hartmann mówi o metafizyce poznania, należy mieć na uwadze fakt, który sam wyraża w pierwszym zdaniu *Przedmowy do wydania pierwszego* z roku 1921, gdy pisze: „Metafizyka poznania chce być nową nazwą teorii poznania – lepszą niż krytyka poznania; nie chce być nową metafizyką, której podstawę stanowiłoby poznanie, lecz tylko koniecznie teorią poznania, której podstawa jest metafizyczna”¹⁸. Oznacza to, że wieszczony przez Schnädelbacha rozbrat z filozofią szkoły marburskiej wcale nie jest taki oczywisty, gdyż termin „krytyka poznania” jest poniekąd terminem technicznym marburczyków. Wprawdzie to nie Hermann Cohen, lecz już Otto Liebmann wprowadza

¹⁵ Zob. N. Hartmann: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis...*, s. 12.

¹⁶ Ch. Krijnen: *Nachmetaphysischer Sinn. Eine problemgeschichtliche und systematische Studie zu den Prinzipien der Wertphilosophie Heinrich Rickerts*. Würzburg 2001, s. 39.

¹⁷ R. Eisler: *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichen Nachlaß*. 5. Aufl. Hildesheim 2002, s. 354.

¹⁸ N. Hartmann: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis...*, s. III.

dził ten termin¹⁹, ale nie zmienia to faktu, że w ramach neokantyzmu marburskiego odgrywał on istotną rolę już od roku 1883, kiedy Cohen wydał dzieło poświęcone zasadzie wielkości nieskończenie małej. Tłumaczy Cohen – używa zresztą tego terminu w podtytule – że termin „teoria poznania” zastępuje terminem „krytyka poznania” między innymi z tego powodu, że jak uważa, odpowiada on intencjom samego Kanta²⁰.

Świadomość, że Hartmann wcale tak daleko nie odszedł od Cohena i całej szkoły marburskiej, jest ważna dlatego, że pozwala inaczej interpretować jego filozofię. I, co niezwykle ciekawe, ukazuje ją na tej samej płaszczyźnie problemowej, na której stawia się Heideggera. Trzeba być totalnym ignorantem, żeby uznawać Hartmanna i Brunona Bauchę za „poślednich filozofów”²¹, co czyni Julian Young. Ciekawostką świadczącą zarazem o „poziomie” opracowania jest fakt, że nazwisko Hartmanna w książce pada trzy razy i zawsze wespół z nazwiskiem Bauchę, jakoby rzeczywiście istniały po temu merytoryczne przesłanki. Tymczasem jest wręcz odwrotnie, co pokazują interpretatorzy. Wolfgang Stegmüller (1923–1991) wyróżnia trzy główne typy reakcji na filozofię Kanta i umieszcza Hartmanna obok Franza Brentana. Stwierdza mianowicie, że pierwszą reakcją jest potwierdzenie zasadniczej pozycji Kanta dokonujące się w neokantyzmie i w filozofii Edmunda Husserla, drugą – jest właśnie reakcja polemiczna, polegająca na tym, że dla tych samych problemów próbuje się znaleźć inne rozwiązanie. Zdaniem Stegmüllera, Brentano przedstawia naukę o oczywistości

¹⁹ Zob. A.J. Noras: *Historia neokantyzmu*. Katowice 2012, s. 560–561.

²⁰ Zob. H. Cohen: *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntnisskritik*. Berlin 1883, s. 6.

²¹ Zob. J. Young: *Heidegger, filozofia, nazizm*. Tłum. H. Szłapka. Warszawa–Wrocław 2000, s. 206.

stanowiącą odmienną interpretację syntetycznych sądów *a priori* Kanta, natomiast Hartmann „w ramach swojej ontologii próbował obiektywistycznego wyjaśnienia poznania przez przyjęcie, że podstawowe prawa myślenia (kategorie poznawcze) wykazują przynajmniej częściową zgodność z zasadami świata (kategoriami bytowymi)”²². Trzecia wreszcie reakcja na filozofię Kanta jest również polemiczna, ale w znaczeniu jeszcze bardziej radykalnym. Sprowadza się ona bowiem do zaprzeczenia istnieniu syntetycznych sądów *a priori* i jest charakterystyczna dla empiryzmu oraz filozofii analitycznej.

Werner Flach już w swej dysertacji filozofię początku dwudziestego wieku analizuje, uwzględniając wskazywane przez Stegmüllera potwierdzenie zasadniczej myśli Kanta. Flach jest przekonany, że stanowiska będące krytyką krytycyzmu różnicują się w sposób następujący: jako pierwszy występuje Husserl, a jego fundamentalny zarzut sprowadza się do pojęcia podmiotu w koncepcji Kanta, które uznaje za niepełne. Niewłaściwe jest, zdaniem Husserla, niezwiązane istnienie podmiotu czystego i empirycznego oraz rodzaj transcendentalno-logicznego postępowania w procesie ugruntowania poznania. Innymi słowy, pytanie Husserla dotyczy „jak” transcendentalizmu. Z kolei Martin Heidegger wskazuje przede wszystkim brak wymiaru transcendentalno-ontologicznego w ramach krytycyzmu i szuka wyjścia, którego upatruje w ontologizacji tematyki ugruntowania. Tym samym pytanie transcendentalno-logiczne zostaje zastąpione pytaniem transcendentalno-ontologicznym. Z kolei Hartmann krytycyzmowi przeciwstawia ontologię, która jest totalna. Poznanie jest, jak wiadomo, stosunkiem bytowym, gnoseologia zaś należy do ontologii. Tym samym Flach daje wyraz przekonaniu, że w sposób

²² W. Stegmüller: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung*. Bd. 1. 6. Aufl. Stuttgart 1978, s. XXVIII.

najbardziej radykalny krytycyzmowi przeciwstawia się Hartmann²³.

Uwagi na temat sposobów klasyfikacji filozofii Hartmanna, aczkolwiek pochodzące z dwóch różnych tradycji filozoficznych, gdyż Stegmüller jest reprezentantem filozofii analitycznej, natomiast Flach – transcendentalnej, swą wartość mają przede wszystkim w tym, że uznają związek Hartmanna z neokantyzmem. Interesujące, że jeszcze dalej idzie nauczyciel Flacha Hans Wagner, który całą filozofię Heideggera i Hartmanna postrzega w perspektywie neokantyzmu²⁴. Jego śladem podąża Manfred Brelage (1929–1963), inny uczeń, który podkreślając różnorodność teoriopoznawczych projektów powstałych na przełomie wieków, wymienia następujące kierunki: krytycyzm, fenomenologię, ontologię (Hartmann) oraz analitykę *Dasein* (Heidegger)²⁵. Brelage dobrze rozpoznaje główne linie rozwojowe filozofii początku dwudziestego wieku, zależności zachodzące pomiędzy filozofami w tamtym czasie. To niezwykle istotne, albowiem dopiero ukazanie wszystkich zależności, całej sieci relacji pozwala odpowiedzialnie mówić o danej filozofii. Przy okazji Heideggera podkreśla niezwykle istotny element, którego nie sposób nie uwzględnić w rozważaniach. „Nie zakładamy, że w następowaniu po sobie koncepcji filozoficznych, którymi się zajmujemy, chodzi o postępujący rozwój – tak że ostatnia koncepcja szeregu reprezentowałaby także »ostateczny stan badań«”²⁶.

²³ Zob. W. Flach: *Die Gegenstands- und Aprioritätsproblematik bei H. Rickert, B. Bauch und Nic. Hartmann. Systematische Untersuchungen zur Grundlegungsthematik der reinen Geltungslogik*. Würzburg 1955, s. 1–3.

²⁴ Zob. H. Wagner: *Philosophie und Reflexion*. 2. Aufl. München–Basel 1967.

²⁵ Zob. M. Brelage: *Studien zur Transzendentalphilosophie*. Berlin 1965, s. 74.

²⁶ Ibidem, s. 77.

To wszystko składa się na metafizykę poznania powstającą w pewnej opozycji do neokantyzmu, który – zdaniem autora *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* – zapoznał sens Kantowskiej krytyki. Hartmann tymczasem twierdzi: „Przeciwnieństwo »krytyka – metafizyka« wcale nie jest Kantowskie. Jakże inaczej mógłby Kant *Krytykę czystego rozumu* rozumieć jako Prolegomena przyszłej metafizyki!”²⁷. Podkreśla ponadto Hartmann, że wówczas nie można by mówić „»Kant i my«, lecz tylko »Kant albo my«”²⁸. Hartmann wiąże metafizykę poznania z postawą „poza idealizmem i realizmem”, która splata się w jego ujęciu z jeszcze jednym torem myślenia, a mianowicie z filozofią systematyczną. Hartmann nie krytykuje systemu jako takiego, lecz fakt wychodzenia w myśleniu od systemu: „W świetle krytycznego namysłu nie istnieje żaden system jako punkt wyjścia, lecz jedynie jako cel, żądanie. Dla poznania filozoficznego system nie jest początkiem, lecz końcem. Koniec ten nie jest nigdy obecny, gotowy; poznanie filozoficzne bowiem nigdy nie jest skończone”²⁹. Poznanie filozoficzne nigdy się nie kończy, gdyż wyznaczają je problemy filozoficzne, a te – zdaniem Hartmanna – „są tym, co wieczne w biegu systemów”³⁰. Niemożliwość ingerencji w problematykę filozoficzną,

²⁷ N. Hartmann: *Diesseits von Idealismus und Realismus. Ein Beitrag zur Scheidung des Geschichtlichen und Übergeschichtlichen in der Kantischen Philosophie*. In: Idem: *Kleinere Schriften*. Bd. 2: *Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte*. Berlin 1957, s. 283. Zob. także Idem: *Kant und die Philosophie unserer Tage*. In: Idem: *Kleinere Schriften*. Bd. 3: *Vom Neukantianismus zur Ontologie*. Berlin 1958, s. 339.

²⁸ N. Hartmann: *Kant und die Philosophie unserer Tage...*, s. 339.

²⁹ N. Hartmann: *Metoda systematyczna*. Tłum. A. Mordka. W: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*. Red. A.J. Noras, T. Kubalica. Katowice 2011, s. 326.

³⁰ N. Hartmann: *Diesseits von Idealismus und Realismus...*, s. 285. Szerzej na temat metafizyki poznania u Hartmanna zob. A.J. Noras: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Wyd. 2. Katowice 2005, s. 65–78.

konieczność podejmowania wciąż nowych problemów stawiają pytającego w trudnej sytuacji, którą każdy zna z filozofii Kanta. „Rozum ludzki – pisał w *Przedmowie do wydania pierwszego* – spotyka się w pewnym rodzaju swych poznań ze szczególnym losem: dręczą go pytania, których nie może uchylić, albowiem zadaje mu je własna jego natura, ale na które nie może również odpowiedzieć, albowiem przewyższają one wszelką jego możliwość”³¹. Tym samym okazuje się, że Hartmannowska metafizyka poznania buduje się na przekonaniu o gno-seologicznym, teoriopoznawczym charakterze irracjonalności. W gruncie rzeczy problemy, o których tu mowa, są problemami jedynie ze względu na ograniczoność ludzkich władz poznawczych. W odniesieniu do nich powiada on, że „poszukiwanie odpowiedzi na takie pytanie oznaczałoby wykroczenie daleko poza fenomeny”³². Hartmann cały czas podkreśla, że myślenie nie może być systemowe, lecz powinno być systematyczne i pisze: „[...] hamulce myślenia systematycznego [...] tkwią tam, dokąd nie sięgnęła dotąd radykalna krytyka – nie dlatego, że brakło jej mocy krytycznej, lecz dlatego, że napotkała przeszkody, o których nie miała najmniejszego pojęcia. Trzy momenty powodowały tu brak jasności: 1) naturalna niecierpliwość, by za wszelką cenę znaleźć rozwiązanie, 2) instynktowna wiara, że problemy filozoficzne, których nie można rozwiązać, są jałowe, 3) mylenie treści problemów ze sposobem ich stawiania i niedostrzeganie obiektywnego sensu niemożliwych do uchylenia pytań”³³.

³¹ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. T. 1. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1957, s. 7 (A VII).

³² N. Hartmann: *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*. 2. Aufl. Berlin 1949, s. 23.

³³ N. Hartmann: *Systematyczna autoprezentacja*. W: Idem: *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*. Tłum. J. Garewicz. Toruń 1994, s. 78.

W odniesieniu do rozumu Kant zauważa: „[...] dręczą go pytania, których nie może uchylić”. Tyle chciał powiedzieć Kant, kiedy zwracał uwagę na istnienie granic poznania i konieczność ich zbadania. Z tego też wynikał krytyczny stosunek do dawnej metafizyki, kiedy stwierdzał: „Otóż pole bitwy tych niekończących się nigdy sporów nazywa się metafizyką”³⁴. Ważne jednak jest zdanie napisane wcześniej, a mianowicie, że wychodzi ona „poza granice wszelkiego doświadczenia”³⁵. Filozofia jest krytyczna w takim stopniu, w jakim ten warunek spełnia, a dowodem aktualności tej problematyki w ramach szeroko rozumianego ruchu kantowskiego jest fakt, że tezę tę bez zastrzeżeń przyjmuje uczeń Hartmanna Hans-Georg Gadamer, który stwierdza: „Prawdziwy problem filozoficzny to problem nierozwiązalny”³⁶.

³⁴ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, s. 8 (A VIII).

³⁵ Ibidem.

³⁶ H.-G. Gadamer: *Historia pojęć jako filozofia*. Tłum. K. Michalski. W: H.-G. Gadamer: *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*. Tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski. Wyd. 2. Warszawa 2000, s. 106.

Rozdział ósmy

NOWOCZESNOŚĆ

Panuje w filozofii od pewnego czasu przekonanie, charakterystyczne i atrakcyjne zwłaszcza dla reprezentantów nauk szczegółowych, że misja filozofa powiedzie się pod warunkiem, że uda się w filozofii powiedzieć coś nowego, czego jeszcze nie było. Filozofowie prześcigają się więc w próbach określenia owego *novum*, zupełnie przy tym zapominając o dziedzictwie filozofii, o tym, co nosi „podejrzaną” dziś nazwę historii filozofii. Co więcej, odwoływanie się do historii myśli ludzkiej postrzegane jest obecnie w kategoriach grzebania w śmietniku historii, a ludzie zajmujący się historią filozofii są postrzegani co najwyżej jak dinozaury. Model ten zdaje się powszechnie uznawać większość ludzi, którzy zajmują się filozofią – od studenta, przez doktoranta, specjalisty ministerialnego, na profesora kończąc. Klasyczny, mający swe źródła w myśli starożytnych Greków, model, zgodnie z którym nauka (i filozofia) jest próbą rozwiązywania zagadki świata, zostaje odrzucony na rzecz modelu amerykańskiego, zgodnie z którym tylko to ma wartość, co wyglądem przypomina dolara. Zupełnie zapomniano o tym, że przecież nie można postawić znaku równości między fizyką i filozofią, a także o tym, że nie wszystko da się zważyć, zmierzyć, a już zwłaszcza przewidzieć. Dla

znawców dziejów filozofii nie ma tu nic nowego: obecny model naukowy ma swe źródła w pozytywizmie, a więc jest już zdezaktualizowany. Ludzie rozsądni – a da się jeszcze takich znaleźć wśród zajmujących się nauką i filozofią – zdają sobie przy tym sprawę z tego, że Arystoteles nie miałby szans na otrzymanie grantu umożliwiającego mu napisanie *Metafizyki*, a i Kopernik też nie otrzymałby pieniędzy na sfinansowanie „herezji” mówiącej o tym, że Ziemia kręci się wokół Słońca – wszyscy przecież widzą, że jest inaczej, niż mówił wielki astronom: powszechnie wiadomo, że Ziemia jest płaska i to Słońce wokół niej się kręci.

Problem Kopernika okazuje się jeszcze bardziej złożony z dzisiejszej perspektywy, ponieważ broni on tezy niemającej zwolenników, dopiero z czasem się oni pojawili i wbrew opinii większości stanęli po stronie wielkiego polskiego astronoma. Przy okazji wychodzi na jaw jeszcze jeden ważny problem, to znaczy ujawniający się rozdziew między potocznym, naturalnym obrazem świata a obrazem stanowiącym wynik badań naukowych. W konsekwencji prostemu człowiekowi coraz trudniej zrozumieć to, o czym mówi nauka.

Ponieważ jednak nie idzie tu w żadnym razie o politykę, najbezpieczniej będzie powrócić do filozofii. Pytanie, które nasuwa się w tym kontekście – a dzieje się to nie po raz pierwszy – dotyczy relacji między filozofią i jej historią, a ściślej – jest to pytanie o to, co pozostaje wówczas, gdy ostatecznie zrezygnuje się z historii filozofii. Tyle tylko, że motywy rezygnacji są zgoła odmienne niż wskazane wcześniej. „Filozofia – pisze Nicolai Hartmann w *Przedmowie* do trzeciego tomu swej ontologii – nie rozpoczyna się sama z siebie. Zakłada ona nagromadzoną przez stulecia wiedzę i metodyczne doświadczenie wszystkich nauk; ale zakłada również obosieczne doświadczenia systemów filozoficznych. Musi się ona uczyć z tego wszystkiego. W każdym razie jest ona o wiele dalej od niesamowitego

bezsensu »nauki bezzałożeniowej« niż jakakolwiek gałąź wiedzy”¹. Ten przytoczony już wcześniej cytat (zob. rozdział *Stanowiskowość*) najlepiej oddaje sens tego, o czym tu mowa. Nowoczesność w filozofii, dążenie za wszelką cenę do powiedzenia czegoś, czego nikt jeszcze nie powiedział – a raczej powiedzenia tak, jak nikt jeszcze nie powiedział – prowadzi w gruncie rzeczy do tego, że negując historię filozofii, mówi się to, co dawno zostało powiedziane. Uprawianie filozofii bez znajomości jej historii jest więc raczej wyważaniem dawno otwartych drzwi niż oryginalnym filozofowaniem. W sposób świadomy filozofować można tylko, opierając się na uprzednio sformułowanym problemie, gdyż każde późniejsze jego sformułowanie traci infantylizmem. Tymczasem w filozofii nie idzie bynajmniej o zaprezentowanie swojej osoby, lecz o prawdę. Rozumie-li to scholastycy, ale rozumiał również Hegel, a Herbert Schnädelbach wyraził tę myśl w anegdotycznym wprowadzeniu do poświęconej Heglowi książki. „Przyzwyczaj-liśmy się do tego, aby o filozofii mówić w liczbie mnogiej i przyporządkowywać ją określonym autorom – tak więc mówimy o filozofii Platona, filozofii Kanta czy Hegla – tym zaś odpowiadają później także liczne wprowadzenia do ich wielu filozofii. Jednakże przeciw tytułowi książki *Wprowadzenie do filozofii Hegla* protestowałby sam Hegel, a mianowicie uciekając się do (bardzo dobrze wymyślonego) powiedzenia, którym zareagował na podziw berlińskiej damy z towarzystwa: »To, co w moich książkach pochodzi ode mnie, jest fałszywe!«. Hegel, co zrozumia-łe samo przez się, żywił jeszcze tradycyjne wyobrażenie, które pielęgnowali wszyscy filozofowie przed nim, a mianowicie że istnieje tylko jedna filozofia, że »ta« filozofia do nikogo nie należy i że można wymienić najwyżej po-jedynczych filozofów, którzy przyczynili się do budowy

¹ N. Hartmann: *Der Aufbau der realen Welt. Grundriß der all-gemeinen Kategorienlehre*. 2. Aufl. Meisenheim an Glan 1949, s. X.

gmachu filozofii. Jeśli jednak ich przyczynki znalazły tam swoje miejsce, to ich indywidualne pochodzenie nie ma żadnego znaczenia [...]”². Napięcie między charakterystyczną dla czasów dawnych anonimowością a symptomatycznym dla współczesnych ludzi „parciem na szkło” wyzwała konflikt interesów, który z taką samą mocą występuje w świecie mody, jak i w nauce. Skoro nauka ma związek ze swoją epoką, to znaczy, że jest to związek „na dobre i na złe”, a więc przejmując również zachowania wpisujące się w zachowania otoczenia.

Odrzucenie historii filozofii nie dokonuje się przecież w sposób uzasadniony tylko i wyłącznie racjami merytorycznymi, jest raczej wręcz przeciwnie. Problem polega na tym, że racje są w dużej mierze pozamerytoryczne – ktoś widzi coś, czego nie ma. Hans-Georg Gadamer, teoretycznie wywodzący się z neokantyzmu, krytykuje neokantowską wizję dziejów filozofii, ujmując historię filozofii jako historię problemów filozoficznych, uznając, że właściwym sposobem rozumienia dziejów jest „historia pojęć”. Rzecz w tym, że jego polemika z neokantowską wizją dziejów filozofii dlatego była prosta, że owej wizji dziejów nie zrozumiał. Tymczasem nikomu z tych, którzy akceptują Gadamerowską krytykę neokantyzmu, nie przyjdzie do głowy, że ma do czynienia z dość swobodną interpretacją tej filozofii. Gadamer nie krytykuje dziejów filozofii, lecz jedynie ich określone rozumienie. Jego następcy odrzucają dzieje filozofii, zmierzając w kierunku absolutnie ahistorycznego rozumienia filozofii. Daje to ciekawy efekt w postaci połączenia tej krytycznej wobec historii filozofii koncepcji filozofii z tradycją anglosaską. W konsekwencji na początku dwudziestego pierwszego wieku nieco archaicznie wygląda zajmowanie się historią filozofii. Najlepiej, gdyby jej w ogóle nie było, gdyż jedynie to – zdaniem nie-

² H. Schnädelbach: *Hegel. Wprowadzenie*. Tłum. A.J. Noras. Warszawa 2006, s. 3.

znającej historii filozofii większości – gwarantuje rozwój nauki, polegający na powiedzeniu czegoś nowego.

Tymczasem wydaje się, że warto postawić pytanie o charakterze niemal fundamentalnym: czy rzeczywiście można w sposób rzetelny uprawiać filozofię bez znajomości historii filozofii?. Według Nicolaia Hartmanna – nie można, gdyż należy wciąż weryfikować swoje założenia, a zatem trzeba się do niej nieustannie odnosić. Ale przede wszystkim ten, kto uznaje się za filozofa, powinien znać historię filozofii, a programowe odrzucenie historii filozofii jest odrzuceniem filozofii i bardzo często może oznaczać skupienie się na pytaniach pozornych. Oczywiście, że rodzi się tu pytanie o historię filozofii, o to, jak należy ją rozumieć. Jednocześnie warto zauważyć, że jest to pytanie o historię filozofii, a nie o jej odrzucenie w imię filozofii pojętej bez związku ze swą historią. Johann Friedrich Herbart pisze tak: „Spośród wszystkich historii historia filozofii jest najbardziej nudna, jeśli nie jest wykorzystana do nowego filozofowania. Mimo to nie można z niej przejąć żadnych dowodów; lecz jedynie pomoc do prezentacji”³. Zdanie to przytacza Hermann Cohen w swej recenzji słynnej książki Jürgena Bony Meyera poświęconej psychologii w koncepcji Kanta⁴, a za nim – Winrich de Schmidt⁵, chociaż podaje błędną datę opublikowania tekstu.

Praktyka sprowadza się zatem do odrzucenia historii filozofii w imię źle sformułowanej alternatywy, która

³ J.F. Herbart: *Allgemeine Metaphysik, nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre*. Erster, historisch-kritischer Theil. Königsberg 1828, s. 190 (§ 69).

⁴ H. Cohen: *Jürgen Bona Meyer, Doctor und Professor der Philosophie in Bonn, Kant's Psychologie*, Berlin, Wilhelm Hertz, 1870. „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft” 1871, Bd. 7, s. 320.

⁵ W. de Schmidt: *Psychologie und Transzendentalphilosophie. Zur Psychologie-Rezeption bei Hermann Cohen und Paul Natorp*. Bonn 1976, s. 5.

brzmi: albo filozofia, albo historia filozofii. Jest ona źle sformułowana nie dlatego, że w ogóle podejmuje problem relacji między filozofią a jej historią, lecz dlatego, że nie dopuszcza możliwości uprawiania filozofii w duchu historycznym. Tymczasem wystarczy wskazać Arystotelesa, aby wiedzieć, że do istoty filozofowania należy nieustanne przywoływanie zdania poprzedników. Odniesienie się do nich nie umniejszało wielkości Arystotelesa, a zatem nie powinno też umniejszyć wielkości współczesnego myśliciela. Interesującym przy tym założeniem współczesnych myślicieli jest to, że książka jest filozoficzna, a nie jest książką historycznofilozoficzną. Po co zatem w tytule przynosi nazwisko filozofa? To już zdaje się pytaniem przekraczającym granice wyobraźni autora.

Pytanie o to, czy filozofia musi być uporczywą goniątką za tym, co nowe, staje się więc pytaniem bardziej złożonym, a mianowicie pytaniem o historię filozofii – pytaniem o jej aktualność i jej relację do filozofii samej. Powracają tym samym odwieczne pytania, których charakter nie pozwala na znalezienie prostej odpowiedzi. W istocie jednak jest tak, że pytanie jest proste, natomiast skomplikowana okazuje się odpowiedź. Złożoność odpowiedzi wzmacnia się wskutek często odnoszonego wrażenia, że w gruncie rzeczy chodzi o to, by zdołać się przebić w natłoku informacji, by powiedzieć coś oryginalnego, aby zafunkcjonować w świadomości społecznej. Uporczywe głoszenie prawdy z katedry uniwersyteckiej nie ma takiej mocy sprawczej, jak krótka migawka w programie informacyjnym jakiejkolwiek stacji telewizyjnej. Powszechnie wiadomo, że ludzie niewiele już czytają, a więc funkcjonowanie w nauce to skazanie się na niebyt społeczny. Stąd „parcie na szkło” uczonych różnych profesji. Czy jest coś złego w tym, że ludzie chcą się zaprezentować przed innymi? Nie. Problem rodzi się wtedy, kiedy dzieje się to kosztem czegoś innego, kiedy uczonego widzi się tylko w mediach. Chociaż gwoli sprawied-

liwości dodać trzeba, że chęć zaistnienia w mediach nie jest domeną uczonych, ale dotyczy – jak się zdaje – większej części społeczeństwa.

Próba zaistnienia za wszelką cenę zdaje się więc leżeć u podstaw pomylenia próby powiedzenia czegoś nowego z oryginalnością. Ta pierwsza wymaga znajomości historii filozofii, koniecznej do właściwego rozeznania problemów filozoficznych. Bez znajomości problemów nie można bowiem odpowiedzialnie filozofować. Ta druga natomiast nie wymaga zbyt wiele, bo jedynie znajomości jakiegoś jednego problemu filozoficznego, która może się wiązać z pobieżną znajomością jakiegoś jednego kierunku bądź wycinka dziejów. Najczęściej ludzi gubi to, że do jednego problemu, ważnego w określonym kontekście, sprowadzają całą problematykę filozofii.

Klasyczny przykład nieustającej pogoni za nowoczesnością stanowi niezrozumiała dziś dominacja heideggeryzmu. Nie wiadomo z jakich powodów filozofowie odwołują się ciągle do Heideggera, upatrując w jego sposobie filozofowania wzoru godnego naśladowania. Tymczasem zapomina się o tym, że taki – metaforyczny – styl uprawiania filozofii, charakterystyczny dla Platona, dziś nie powinien pociągać. Okazuje się jednak, że jest wręcz odwrotnie: ludzie poszukują w filozofii antidotum na powszechną dominację technokratów. Zapominają wszakże, że to filozofia stworzyła technikę. Niemniej jednak co innego rzuca się w oczy wówczas, gdy patrzy się na dokonania współczesnych filozofów i owo coś ma swoje źródła w filozofii Heideggera. Jest to zauroczenie słowem, charakterystyczne dla myślenia postmodernistycznego, odwołującego się do Heideggera, który w książce *Wprowadzenie do metafizyki* zanotował najpierw: „Filozofowanie to zapytywanie o to, co nad-zwyczajne”⁶, a nieco później:

⁶ M. Heidegger: *Wprowadzenie do metafizyki*. Tłum. R. Marzalek. Warszawa 2000, s. 17.

„Filozofować – tak możemy teraz powiedzieć – to nadzwyczajnie pytać o to, co nadzwyczajne”⁷. W języku niemieckim brzmi to równie poważnie, jak po polsku. Najpierw pisze Heidegger: „Philosophieren ist Fragen nach dem Außer-ordentlichen”⁸, a na końcu akapitu zauważa: „Philosophieren, so können wir jetzt sagen, ist außer-ordentliches Fragen nach dem Außer-ordentlichen”⁹.

Ujawniająca się tu patetyczność, mająca swe źródło w chęci wyraźnego odróżnienia filozofii od nauki, prowadzi do tego, że można mówić o pomieszaniu pojęć. Filozofia bowiem koncentruje się na słowach, zapominając, że opis nie istnieje dla niego samego, ale dotyczy bytu. Filozofowie skoncentrowali się jednak na samym opisie, co wiąże się z trudnościami, w jakie uwikłała się fenomenologia. Właśnie jej udało się pokazać, że przeżycie o charakterze intuicyjnym rozbija się na rafie naukowego opisu. Tu najwyraźniej widać, że filozofia współczesna znajduje się między przysłowiowym młotem a kowadłem, między Scyllą a Charybdą, między próbą pokazania, że filozofia jest czymś więcej niż nauka, a naukowymi wymaganiami stawianymi filozofii. Tutaj też ujawnia się waga poglądów, jakie w dwudziestym wieku głosili przede wszystkim Karl Jaspers i Max Scheler, którzy – mimo świadomości całej złożoności podejmowanej problematyki – uniknęli Heideggerowskiego patosu.

Karl Jaspers filozofię ujmuje w kontekście metafizyki i uważa, że z jednej strony filozofia jest czymś więcej niż nauka, z drugiej – czymś mniej, chociaż w swym postępowaniu jest po części naukowa¹⁰. Jaspers żywi przeko-

⁷ Ibidem, s. 18.

⁸ M. Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*. In: Idem: *Gesamtausgabe*. 2. Abteilung: *Vorlesungen 1923–1944*. Bd. 40. Frankfurt am Main 1983, s. 15.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Zob. H. Saner: *Karl Jaspers. O rozległości rozumu i niezawodności działania*. Tłum. D. Lachowska. W: K. Jaspers: *Filozofia*

nanie, że filozofowanie należy do istoty człowieczeństwa, choć w gruncie rzeczy filozofia nikomu nie pomaga, gdyż „Platon nie zdołał pomóc Grekom, nie uratował ich przed upadkiem, co więcej, pośrednio się do niego przyczynił”¹¹. Mimo to Jaspers podkreśla, że nie wolno zrezygnować z uprawiania filozofii, a nawet więcej: wierzy w jej wieczny charakter. Dlatego pisze: „Śmiem twierdzić: filozofia nie skończy się, póki żyją ludzie. Dzięki filozofii trwa wymóg, by życie zachowało sens wykraczający poza wszelkie cele w świecie. Ma ona doprowadzić do tego, by ujawnił się sens obejmujący wszystkie te cele, spełnić go, urzeczywistniając w teraźniejszości, niejako na przekór życiu; jej teraźniejszość ma służyć zarazem przyszłości; nigdy nie wolno [dopuszczać do tego – AJN], by filozofia zdegradowała ludzi lub pojedynczego człowieka jedynie do poziomu środka”¹². Filozofia nie jest więc dla Jaspersa nauką, chociaż usprawiedliwiając swój pogląd, stwierdza: „Ale, po pierwsze, filozofia nie jest nauką – zyskuje jasność, odróżniając się od niej, bo jest zarazem czymś więcej i czymś mniej niż nauka. Jest ona, po drugie, źródłową wolą wiedzy – wiedza naukowa stanowi tylko jeden z kierunków jej urzeczywistniania. Po trzecie – filozofia walczy o wiedzę naukową, przeciwstawiając się fałszywej nauce”¹³. We *Wprowadzeniu do filozofii* natomiast stwierdza: „To, że filozofia – inaczej niż nauka – w żadnej ze swych postaci nie jest uznawana powszechnie i jednomyślnie, musi leżeć w samej jej naturze. Pewność, jaką uzyskujemy w filozofii, nie jest pewnością naukową, taką samą dla każdego intelektu,

egzystencji. Wybór pism. Tłum. D. Lachowska, A. Wołkowicz. Warszawa 1990, s. 17.

¹¹ K. Jaspers: *Wiara filozoficzna*. Tłum. A. Buchner i in. Toruń 1995, s. 112.

¹² Ibidem, s. 112–113.

¹³ K. Jaspers: *Filozofia i nauka*. W: Idem: *Filozofia egzystencji. Wybór pism...*, s. 288.

lecz raczej upewnieniem, w którym – gdy się powiedzie – współbrzmi cała istota człowieka”¹⁴. Filozofia zatem jako wiedza o charakterze całościowym nie powinna być postrzegana jedynie w perspektywie jej relacji do nauki. Relacja ta jest niezwykle ważnym, choć z pewnością nie jedynym elementem definiującym filozofię. Natomiast bez wahania trzeba podkreślić, że poważne ograniczenie punktu wyjścia filozofii stanowi z pewnością zdegradowanie jej do roli podrzędnej wobec nauk szczegółowych. Scheler z kolei charakteryzuje filozofię, określając osobowy typ filozofa; w żadnym razie nie wymaga od filozofii ścisłości, wręcz przeciwnie – uważa, że filozofię odróżnia od nauki właśnie to, że nie jest nauką dedukcyjną. Uznając swoistą dla filozofii ideę ścisłości, podkreśla Scheler, że „filozofia byłaby nie tylko »jakąś« ścisłą nauką, lecz wręcz *jedyną właściwą nauką*, a wszystko inne w zasadzie wcale nie byłoby nauką w najściślejszym [tego słowa] znaczeniu”¹⁵.

Stanowiska Jaspersa i Schelera – pomimo ewidentnych różnic – ważne są właśnie z tego powodu, że Arystotelesowy złoty środek udało im się znaleźć bez popadania w jedną czy drugą skrajność. Pierwszą jest naukowa *par excellence* filozofia neokantystów, drugą – poetycka nowomowa Heideggera. Analizując bowiem filozofię Heideggera, zapomina się o tym, że stanowi ona jego reakcję na filozofię, w której atmosferze wzrastał, a mianowicie reakcję na naukową filozofię neokantystów badeńskich, choć również neokantysty marburskiego – Paula Natorpa, po którym objął katedrę w Marburgu. W takiej sytuacji jednak kluczową rolę odgrywa Emil Lask, który

¹⁴ K. Jaspers: *Wprowadzenie do filozofii. Dwanaście odczytów radiowych*. Tłum. A. Wołkowicz. Wrocław 1995, s. 6.

¹⁵ M. Scheler: *O istocie filozofii i moralnym warunku poznania filozoficznego*. Tłum. A. Węgrzecki. W: M. Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Red. S. Czerniak, A. Węgrzecki. Warszawa 1987, s. 262.

przed Heideggerem zwrócił uwagę na konieczność zaakcentowania przedmiotowej strony poznania. „Lask odkrył – pisze Manfred Brelage – że konsekwentną, meta-gramatyczną teorię sądu da się zbudować tylko wówczas, gdy w analizie sądów egzystencjalnych odróżni się także *byt* (*Sein*) jako formę kategorialną i w tej formie »będące, to znaczy znajdujący się w kategorii ‘byt’«”¹⁶. Okazuje się zatem, że filozofia Heideggera jest historyczna, to znaczy wpisuje się w pewien model filozofowania. Jest historyczna, ponieważ Heidegger jest wpisany w określony kontekst historyczny. „Filozofia – zauważa Hartmann – nie rozpoczyna się sama z siebie”¹⁷, dotyczy to więc również Heideggera, a nowoczesność jego filozofii nie jest niczym szczególnym, lecz jedynie zwrotem od teoriopoznawczo zorientowanego neokantyzmu do ontologii, zwrotem, którego dokonuje spora grupa filozofów, których pozwoliłem sobie nazwać postneokantystami. Są to filozofowie dokonujący zwrotu od filozofii transcendentnej do konkretnej subiektywności¹⁸. Na marginesie warto podkreślić, iż Dieter Adelmann (1936–2008) daje wyraz przekonaniu, że w Heideggerowskim pojęciu myślenia dominuje „słuchanie”¹⁹. Odwołuje się on do zawartego w zbiorze *Holzwege (Drogi lasu)* zakończenia tekstu *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, gdzie Heidegger pisze: „A ucho naszego myślenia? Czyż nadal jeszcze

¹⁶ M. Brelage: *Studien zur Transzendentalphilosophie*. Berlin 1965, s. 42.

¹⁷ N. Hartmann: *Der Aufbau der realen Welt...*, s. X. Porównaj rozdział drugi.

¹⁸ Zob. M. Brelage: *Studien zur Transzendentalphilosophie...*, s. 75.

¹⁹ D. Adelmann: *Einheit des Bewusstseins als Grundproblem der Philosophie Hermann Cohens. Vorbereitende Untersuchung für eine historisch-verifizierende Konfrontation der Fundamentalontologie Martin Heideggers mit Hermann Cohens „System der Philosophie”*. Aus dem Nachlass herausgegeben, ergänzt und mit einem einleitenden Vorwort versehen von G.K. Hasselhoff und B.U. La Sala. Potsdam 2012, s. 15.

nie słyszy wołania? Nie usłyszysz go dopóty, dopóki nie zaczniesz myśleć”²⁰. Oznacza to, że Heidegger zmienia „reguły gry” w imię charakterystycznej dla siebie manieri, która innym nakazuje wierzyć, że w filozofii dokonało się zapomnienie bycia.

²⁰ „Und das Ohr unseres Denkens? Hört es den Schrei immer noch nicht? Es wird ihn so lange überhören, als es nicht zu denken beginnt”. M. Heidegger: *Holzwege*. In: Idem: *Gesamtausgabe*. 1. Abteilung: *Veröffentlichte Schriften 1914–1970*. Bd. 5. Frankfurt am Main 1977, s. 267. Tłumaczenie polskie: Idem: *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*. Tłum. J. Gierasimiuk. W: Idem: *Drogi lasu*. Tłum. J. Gierasimiuk i in. Warszawa 1997, s. 216.

ZAKOŃCZENIE

Jeśli filozofia oznacza umiłowanie mądrości, to na koniec wystarczy się odwołać do Arystotelesa i przypomnieć to, co napisał w *Metafizyce*: „Jest więc rzeczą jasną, że mądrość jest wiedzą o pewnych zasadach i przyczynach. Skoro poszukujemy tej wiedzy, należałoby zbadać, o jakiego to rodzaju przyczynach i zasadach wiedza jest mądrością. Jeżeli ktoś przyjmie nasze opinie o mędrцу, to niebawem stanie się to jaśniejsze. Sądzimy więc, że, po pierwsze, mędrzec [filozof] musi posiadać wiedzę możliwie o wszystkich rzeczach, mimo iż nie będzie posiadał wiedzy o każdej poszczególnej rzeczy. Po wtóre, mędrcom jest ten, kto może poznać trudne rzeczy, niełatwe do poznania dla człowieka (wrażenia zmysłowe są wspólne wszystkim, dlatego są łatwe i nie są znamięniem mądrości). Po trzecie, ten jest mądrzejszy we wszystkich dziedzinach wiedzy, kto jest skrupulatniejszy [w badaniu] i zdolniejszy do nauczania o przyczynach”¹.

W problemach przedstawionych pokrótce wcześniej przejawia się mądrość filozofii od czasów filozofów występujących przed Platonem, zwanych presokratykami, do czasów nam współczesnych, chociaż ocena czasów

¹ Arystoteles: *Metafizyka*. Tłum. K. Leśniak. W: Arystoteles: *Dzieła wszystkie*. T. 2. Warszawa 1990, s. 618–619 (981b–982a).

nam najbliższych nie wypada najkorzystniej. Wydaje się jednak, że coś w tym wołaniu o nową filozofię, która jest powrotem do dawnej filozofii, musi być na rzeczy, skoro wielcy filozofowie tak właśnie czynili. Potwierdza to Heinrich Rickert, który spoglądając retrospektywnie na dzieje neokantyzmu, zauważa: „Jednakże słusznie nazywa się ich neokantystami, ponieważ dlatego że powrócili do Kanta, zarazem znacznie posunęli do przodu naukową filozofię”². Zauważa więc Rickert coś, co uznaje za charakterystyczny rys filozofii: jeden z istotnych warunków rozwoju filozofii stanowi krok wstecz, regres jest warunkiem progresu. To zaś oznacza, że filozofia w swym postępowaniu w żaden sposób nie powinna się oglądać na naukę, nie może próbować jej gonić – tak było w drugiej połowie dziewiętnastego wieku i skończyło się to nie najlepiej. Nie znaczy to jednocześnie, że filozofia ma się od nauki dystansować. Po raz kolejny ujawnia się więc, że filozofia musi się próbować znaleźć między dwoma skrajnościami: między filozofią poszukującą za wszelką cenę związków z nauką a filozofią nienaukową, między scjentyzmem a poetyckim ujmowaniem świata.

Istotnym elementem filozofii jest narzędzie, które wszakże – o czym doskonale wiadomo – jest niedoskonałe, pełne ułomności. Mowa oczywiście o języku, którego słabości doprowadziły do wykształcenia się niezwykle ważnego działu filozofii, mianowicie filozofii języka. Nie ulega wątpliwości, że filozofia języka stanowi niezwykle ważną dziedzinę filozofii, ale trudność polega na tym, że i tu nie ustrzeżono się błędów – język uznano za jedyny przedmiot filozofii, zapoznając, że filozofia nie wyczerpuje się w języku, gdyż stawia sobie za cel coś więcej, a mianowicie uchwycenie sensów przedmiotowych. Czasem analizy językowe nie wystarczą, a zatem i filozofia różni się od filologii.

² H. Rickert: *Alois Riehl. „Logos” 1924–1925*, Bd. 13, s. 164.

Nieświadomienie sobie paru kwestii, o których wcześniej mówiliśmy, skutkować może potwierdzeniem niezwyklej aktualności poezji Adama Asnyka (1838–1897), który w wierszu *Daremne żale* (1877) pisze:

Daremne żale – próżny trud,
Bezsilne złorzeczenia!
Przeżytych kształtów żaden cud
Nie wróci do istnienia.

Świat wam nie odda, idąc wstecz,
Znikomych mar szeregu –
Nie zdoła ogień ani miecz
Powstrzymać myśli w biegu.

Trzeba z żywymi naprzód iść,
Po życie sięgać nowe...
A nie w uwiedłych laurów liść
Z uporem stroić głowę.

Wy nie cofnicie życia fal!
Nic skargi nie pomogą –
Bezsilne gniewy, próżny żal!
Świat pójdzie swoją drogą³.

By następnie w innym wierszu – *Do młodych* (1880) – zauważyć:

Szukajcie prawdy jasnego płomienia!
Szukajcie nowych, nieodkrytych dróg...
Za każdym krokiem w tajniki stworzenia
Coraz się dusza ludzka rozprzestrzenia,
I większym staje się Bóg!

Choć otrząśnicie kwiaty barwnych mitów,
Choć rozproszycie legendowy mrok,

³ A. Asnyk: *Wybór poezji*. Oprac. J. Kijas. Wrocław 1947, s. 19.

Choć mgłę urojeń zedrzenie z błękitów,
Ludziom niebiańskich nie zbraknie zachwyków,
Lecz dalej sięgnie ich wzrok.

Każda epoka ma swe własne cele
I zapomina o wczorajskich snach...
Nieście więc wiedzy pochodnię na czele
I nowy udział bierzcie w wieków dziele,
Przyszłości podnoście gmach!

Ale nie deptajcie przeszłości ołtarzy,
Choć macie sami doskonalsze wznieść;
Na nich się jeszcze święty ogień żarzy,
I miłość ludzka stoi tam na straży,
I wy winniście im cześć!

Ze światem, który w ciemność już zachodzi
Wraz z całą tęczą idealnych snów,
Prawdziwa mądrość niechaj was pogodzi –
I wasze gwiazdy, o zdobywcy młodzi,
W ciemnościach pogasną znów!⁴.

Filozofia problemami się żywi. To one stanowią jej sól. Rozważania ukazujące niektóre problemy, z jakimi zmagać się musi refleksja filozoficzna, prowadzą do wniosku, że wszystkie one winny być rozważane w perspektywie historycznej. To właśnie historia stanowi rezerwuar doskonałych przykładów przewyższania różnorodnych trudności, z jakimi borykali się filozofowie. Dlatego też przesłanie wynikające z ukazanych w rozprawie problemów da się sprowadzić do konieczności odwołania się do historii filozofii. Nie ona jest problemem, lecz jej niewłaściwe rozumienie. Nie chodzi o historię filozofii, która zdaje sprawę z życia i działalności tego czy tamtego myśliciela. Idzie tylko i aż o myślenie, które jest historyczne.

⁴ Ibidem, s. 19–20.

LITERATURA

- Adelmann D.: *Einheit des Bewusstseins als Grundproblem der Philosophie Hermann Cohens. Vorbereitende Untersuchung für eine historisch-verifizierende Konfrontation der Fundamentalontologie Martin Heideggers mit Hermann Cohens „System der Philosophie“*. Aus dem Nachlass herausgegeben, ergänzt und mit einem einleitenden Vorwort versehen von G.K. Hasselhoff und B.U. La Sala. Potsdam 2012.
- Ajdukiewicz K.: *Zagadnienia i kierunki filozofii*. Warszawa 1983.
- Arystoteles: *Metafizyka*. Tłum. K. Leśniak. W: *Arystoteles: Dzieła wszystkie*. T. 2. Warszawa 1990.
- Asnyk A.: *Wybór poezji*. Oprac. J. Kijas. Wrocław 1947.
- Aster E. von: *Historia filozofii*. Tłum. J. Szewczyk. Warszawa 1969.
- Bauch B.: *Immanuel Kant*. Berlin–Leipzig 1917.
- Baumanns P.: *Kants Philosophie der Erkenntnis. Durchgehender Kommentar zu den Hauptkapiteln der „Kritik der reinen Vernunft“*. Würzburg 1997.
- Baumgartner H.-M.: *Kants „Kritik der reinen Vernunft“*. Einleitung zur *Lektüre*. 4. Aufl. Freiburg–München 1996.
- Baumgartner H.-M.: *Rozum skończony. Ku rozumieniu filozofii przez siebie samą*. Tłum. A.M. Kaniowski. Warszawa 1996.
- Bocheński J.: *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*. Wyd. 2. Kraków 1994.
- Bolzano B.: *Wissenschaftlehre. Versuch einer ausführlichen und größtentheils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter*. 4 Bde. Sulzbach 1837.
- Brelage M.: *Studien zur Transzendentalphilosophie*. Berlin 1965.
- Brogowski L.: *Świadomość i historia. Studium o filozofii Wilhelma Diltheya*. Gdańsk 2004.

- Cassirer E.: *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik. Historische und systematische Studien zum Kausalproblem*. Göteborg 1936.
- Cohen H.: *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntnisskritik*. Berlin 1883.
- Cohen H.: *Jürgen Bona Meyer, Doctor und Professor der Philosophie in Bonn, Kant's Psychologie*, Berlin, Wilhelm Hertz, 1870. „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft“ 1871, Bd. 7, s. 320–330.
- Cohen H.: *Kantowska teoria doświadczenia*. Tłum. A.J. Noras. Kęty 2012.
- Dębowski J.: *Idea bezzalożeniowości. Geneza i konkretyzacje*. Lublin 1987.
- Dilthey W.: *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing – Goethe – Novalis – Hölderlin. Vier Aufsätze*. Leipzig 1906.
- Dilthey W.: *Die Entstehung der Hermeneutik*. In: *Philosophische Abhandlungen. Christoph Sigwart zu seinem siebenzigsten Geburtstage 28. März 1900 gewidmet von Benno Erdmann u.a.* Tübingen–Freiburg i.B.–Berlin 1900, s. 185–202.
- Dilthey W.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 5: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlung zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*. Leipzig 1924.
- Dilthey W.: *Leben Schleiermachers*. Bd. 1. Berlin 1870.
- Dilthey W.: *Leben Schleiermachers*. Bd. 1. Zweite Auflage vermehrt um Stücke der Fortsetzung aus dem Nachlasse des Verfassers herausgegeben von H. Mulert. Berlin–Leipzig 1922.
- Dilthey W.: *O istocie filozofii*. W: Idem: *O istocie filozofii i inne pisma*. Tłum. E. Paczkowska-Łagowska. Warszawa 1987, s. 3–112.
- Dilthey W.: *Powstanie hermeneutyki*. W: Idem: *Pisma estetyczne*. Tłum. K. Krzemieniowa. Oprac. Z. Kuderowicz. Warszawa 1982, s. 290–311.
- Dilthey W.: *Typy światopoglądów i ich rozwinięcie w systemach metafizycznych*. W: Idem: *O istocie filozofii i inne pisma*. Tłum. E. Paczkowska-Łagowska. Warszawa 1987, s. 115–175.
- Ebbinghaus H.: *Abriss der Psychologie*. Leipzig 1908.
- Ebbinghaus J.: *Kant a wiek dwudziesty*. Tłum. A.J. Noras. W: „Folia Philosophica”. T. 31. Red. P. Łaciak. Katowice 2013, s. 27–48.
- Ehrenberg H.: *Die Parteiung der Philosophie. Studien wider Hegel und die Kantianer*. Leipzig 1911.
- Eisler R.: *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichen Nachlaß*. 5. Aufl. Hildesheim 2002.
- Eisler R.: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Bd. 2: L–Sch. 3. Aufl. Berlin 1910.

- Erdmann J.E.: *Die deutsche Philosophie seit Hegel's Tode*. In: Idem: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Bd. 2: *Philosophie der Neuzeit*. 2. Aufl. Berlin 1870, s. 605–840.
- Erdmann J.E.: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Bd. 2: *Philosophie der Neuzeit*. Berlin 1866.
- Erdmann J.E.: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Bd. 2: *Philosophie der Neuzeit*. 2. Aufl. Berlin 1870.
- Erdmann J.E.: *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*. Riga–Dorpat–Leipzig 1834–1853.
- Eucken R.: *Grundlinien einer neuen Lebensanschauung*. Leipzig 1917.
- Feynmann R.P., Leighton R.B., Sands M.: *Feynmanna wykłady z fizyki*. 1.2: *Optyka, termodynamika, fale*. Tłum. M. Grynberg i in. Wyd. 6. Warszawa 2009.
- Fischer K.: *Die beiden kantischen Schulen in Jena*. In: Idem: *Akademische Reden*. Stuttgart 1862, s. 77–102.
- Fischer K.: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 5: *Fichte und seine Vorgänger*. Heidelberg 1869.
- Flach W.: *Die Gegenstands- und Aprioritätsproblematik bei H. Rickert, B. Bauch und Nic. Hartmann. Systematische Untersuchungen zur Grundlegungsthematik der reinen Geltungslogik*. Würzburg 1955.
- Flach W.: *Grundzüge der Erkenntnislehre. Erkenntniskritik, Logik, Methodologie*. Würzburg 1994.
- Fries J.F.: *Neue Kritik der Vernunft*. 3 Bde. Heidelberg 1807.
- Fries J.F.: *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*. 3 Bde. 2. Aufl. Heidelberg 1828–1831.
- Frischeisen-Köhler M.: *Philosophie und Dichtung. „Kant-Studien“* 1917, Bd. 21, s. 93–130.
- Frischeisen-Köhler M.: *Weltanschauung. Philosophie und Religion in Darstellungen*. Berlin 1911.
- Gadamer H.-G.: *Historia pojęć jako filozofia*. Tłum. K. Michalski. W: H.-G. Gadamer: *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*. Tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski. Wyd. 2. Warszawa 2000, s. 100–118.
- Gadamer H.-G.: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Tłum. B. Baran. Warszawa 2007.
- Gombrowicz W.: *Kronos*. Kraków 2013.
- Grabski A.F.: *Dzieje historiografii. Wprowadzenie* R. Stobiecki. Poznań 2006.
- Hartmann N.: *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*. 2. Aufl. Berlin 1949.

- Hartmann N.: *Der Aufbau der realen Welt. Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre*. 2. Aufl. Meisenheim an Glan 1949.
- Hartmann N.: *Der philosophische Gedanke und seine Geschichte*. In: Idem: *Kleinere Schriften*. Bd. 2: *Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte*. Berlin 1957, s. 1–48.
- Hartmann N.: *Diesseits von Idealismus und Realismus. Ein Beitrag zur Scheidung des Geschichtlichen und Übergeschichtlichen in der Kantischen Philosophie*. In: Idem: *Kleinere Schriften*. Bd. 2: *Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte*. Berlin 1957, s. 278–322.
- Hartmann N.: *Ethik*. 4. Aufl. Berlin 1962.
- Hartmann N.: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. 4. Aufl. Berlin 1949.
- Hartmann N.: *Jak w ogóle możliwa jest krytyczna ontologia? Przyczynek do ugruntowania ogólnej nauki o kategoriach*. Tłum. A.J. Noras. „Principia. Pisma Koncepcyjne z Filozofii i Socjologii Teoretycznej” 2000, t. 27–28, s. 7–63.
- Hartmann N.: *Kant und die Philosophie unserer Tage*. In: Idem: *Kleinere Schriften*. Bd. 3: *Vom Neukantianismus zur Ontologie*. Berlin 1958, s. 339–345.
- Hartmann N.: *Metoda systematyczna*. Tłum. A. Mordka. W: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*. Red. A.J. Noras, T. Kubałica. Katowice 2011, s. 325–362.
- Hartmann N.: *Myśl filozoficzna i jej historia*. Tłum. J. Garewicz. W: N. Hartmann: *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*. Toruń 1994, s. 13–71.
- Hartmann N.: *Philosophie der Natur. Abriß der speziellen Kategorienlehre*. Berlin 1950.
- Hartmann N.: *Systematische Selbstdarstellung*. In: Idem: *Kleinere Schriften*. Bd. 1: *Abhandlungen zur systematischen Philosophie*. Berlin 1955, s. 1–51.
- Hartmann N.: *Systematyczna autoprezentacja*. W: Idem: *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*. Tłum. J. Garewicz. Toruń 1994, s. 73–134.
- Hartmann N.: *Wprowadzenie do filozofii. Autoryzowany zapis wykładu wygłoszonego w semestrze letnim 1949 roku w Getyndze*. Tłum. A.J. Noras. Warszawa 2000.
- Hartmann N.: *Zur Methode der Philosophiegeschichte*. In: Idem: *Kleinere Schriften*. Bd. 3: *Vom Neukantianismus zur Ontologie*. Berlin 1958, s. 1–22.
- Hegel G.W.F.: *Werke in 20 Bänden*. Bd. 2: *Jenaer Schriften 1801–1807*. Hrsg. von E. Moldenhauer, K.M. Michel. Frankfurt am Main 1970.
- Hegel G.W.F.: *Werke in 20 Bänden*. Bd. 18: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. Hrsg. von E. Moldenhauer, K.M. Michel. Frankfurt am Main 1970.

- Hegel G.W.F.: *Werke in 20 Bänden*. Bd. 19: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*. Hrsg. von E. Moldenhauer, K.M. Michel. Frankfurt am Main 1970.
- Hegel G.W.F.: *Wykłady z historii filozofii*. T. 1–3. Tłum. Ś.F. Nowicki. Przejrzał A. Węgrzecki. Warszawa 1994–2002.
- Hegel G.W.F.: *Zasady filozofii prawa*. Tłum. A. Landman. Warszawa 1969.
- Heidegger M.: *Einführung in die Metaphysik*. In: Idem: *Gesamtausgabe*. 2. Abteilung: *Vorlesungen 1923–1944*. Bd. 40. Frankfurt am Main 1983.
- Heidegger M.: *Holzwege*. In: Idem: *Gesamtausgabe*. 1. Abteilung: *Veröffentlichte Schriften 1914–1970*. Bd. 5. Frankfurt am Main 1977.
- Heidegger M.: *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*. Tłum. J. Gierasimiuk. W: M. Heidegger: *Drogi lasu*. Tłum. J. Gierasimiuk i in. Warszawa 1997, s. 171–216.
- Heidegger M.: *Wprowadzenie do metafizyki*. Tłum. R. Marszałek. Warszawa 2000.
- Helmholtz H. von: *Über das Sehen des Menschen*. Ein populär wissenschaftlicher Vortrag gehalten zu Königsberg in Pr. zum Besten von Kant's Denkmal am 27. Februar 1855. Leipzig 1855.
- Herbart J.F.: *Allgemeine Metaphysik, nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre*. Erster, historisch-kritischer Theil. Königsberg 1828.
- Herbart J.F.: *Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik*. 2 Theile – Erster, synthetischer Theil. Zweyter, analytischer Theil. Königsberg 1824–1825.
- Herbut J.: *Elementy metodologii filozofii. Skrypt do wykładu*. Lublin 2004.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 7: P–Q. Hrsg. von K. Gröndler. Basel–Stuttgart 1989.
- Höfler A.: *Sind wir Psychologen?*. In: *Atti del V congresso internazionale di psicologia tenuto in Roma dal 26 al 30 aprile 1905*. Roma 1906, s. 322–328.
- Holzhey H.: *Cohen und Natorp*. Bd. 2: *Der Marburger Neukantianismus in Quellen. Zeugnisse kritischer Lektüre. Briefe der Marburger. Dokumente zur Philosophiepolitik der Schule*. Basel–Stuttgart 1986.
- Hönigswald R.: *Die Grundlagen der Denkpsychologie. Studien und Analysen*. München 1921.
- Hönigswald R.: *Grundfragen der Erkenntnistheorie*. Hrsg. von W. Schmied-Kowarzik. Hamburg 1997.
- Hönigswald R.: *Prinzipienfragen der Denkpsychologie*. „Kant-Studien” 1913, Bd. 18, s. 205–245.

- Husserl E.: *Erste Philosophie* (1923/24). Theil 1: *Kritische Ideengeschichte*. Teil 2: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Hrsg. von R. Boehm. Den Haag 1956–1959.
- Husserl E.: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza. Tłum. D. Gierulanka. Przejrzał R. Ingarden. Warszawa 1967, 1975.
- Husserl E.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 1913, Bd. 1, s. 1–323.
- Ingarden R.: *Spór o istnienie świata*. T. 3: *O strukturze przyczynowej realnego świata*. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1981.
- Jakuszek H.: *Specyfika problemów metafizycznych w ujęciu Immanuela Kanta i Nicolaia Hartmanna*. W: *Studia nad filozofią Nicolaia Hartmanna z bibliografią polskich przekładów i opracowań po roku 1945*. Red. L. Kopciuch. Lublin 2013, s. 23–36.
- Janssen P.: *Psychologismus*. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 7: P–Q. Hrsg. von K. Gründer. Basel–Stuttgart 1989, s. 1675–1678.
- Jaspers K.: *Filozofia egzystencji*. Wybór pism. Tłum. D. Lachowska, A. Wołkowicz. Warszawa 1990.
- Jaspers K.: *Filozofia i nauka*. W: Idem: *Filozofia egzystencji*. Wybór pism. Tłum. D. Lachowska, A. Wołkowicz. Warszawa 1990, s. 288–303.
- Jaspers K.: *Wiara filozoficzna*. Tłum. A. Buchner i in. Toruń 1995.
- Jaspers K.: *Wprowadzenie do filozofii*. Dwanaście odczytów radiowych. Tłum. A. Wołkowicz. Wrocław 1995.
- Judycki S.: *Dlaczego filozofia jest trudna?*. „Przegląd Filozoficzny” 2001, t. 40, nr 4, s. 153–167.
- Kant I.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 3: *Kritik der reinen Vernunft*. Zweite Auflage 1787. Berlin 1904.
- Kant I.: *Krytyka czystego rozumu*. T. 1–2. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1957.
- Kant I.: *Krytyka władzy sąđen*a. Tłum. J. Gałeccki. Przejrzał A. Landman. Warszawa 1986.
- Kant I.: *Ku wieczystemu pokojowi*. Tłum. M. Żelazny. W: I. Kant: *Dzieła zebrane*. T. 6: *Pisma po roku 1781*. Red. M. Jankowski i in. Toruń 2012.
- Kant I.: *Logika*. Podręcznik do wykładów. Tłum. A. Banaszkiewicz. Gdańsk 2005.

- Kant I.: *Odpowiedź na pytanie: czym jest Oświecenie?*. Tłum. T. Kupś. W: I. Kant: *Dziela zebrane*. T. 6: *Pisma po roku 1781*. Red. M. Jankowski i in. Toruń 2012.
- Kant I.: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Tłum. B. Bornstein. Oprac. J. Suchorzewska. Warszawa 1993.
- Kołąkowski L.: *Husserl i poszukiwanie pewności*. Warszawa 1991.
- Krapiec M.A., Maryniarczyk A.: *Metafizyka*. W: *Powszechna encyklopedia filozofii*. T. 7: *Me–Pań*. Lublin 2006.
- Krijnen Ch.: *Nachmetaphysischer Sinn. Eine problemgeschichtliche und systematische Studie zu den Prinzipien der Wertphilosophie Heinrich Rickerts*. Würzburg 2001.
- Kubalica T.: *Problem pewności w neokantyzmie Johannesa Volkelta*. W: „*Folia Philosophica*”. T. 31. Red. P. Łaciak. Katowice 2013, s. 133–156.
- Lange F.A.: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. 1. Aufl. Iserlohn 1866.
- Lask E.: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form*. Tübingen 1911.
- Legutko R.: *Triumf człowieka pospolitego*. Poznań 2012.
- Lehmann G.: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 8: *Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts I*. Berlin 1953.
- Llosa M.V.: *Cywilizacja spektaklu*. Tłum. M. Szafrńska-Brandt. Kraków 2015.
- Lukács G.: *Die Zerstörung der Vernunft*. Berlin 1954.
- Lukács G.: *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler*. 3. Aufl. Berlin–Weimar 1984.
- Lukács G.: *Tendenz oder Parteilichkeit*. „Die Linkskurve: eine literarisch-kritische Zeitschrift” 1932, Bd. 6, H. 4, s. 13–21.
- Łaciak P.: *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*. Katowice 2012.
- Maimon S.: *Versuch über die Transzendentalphilosophie. Mit einem Anhang über die symbolische Erkenntnis und Anmerkungen*. Berlin 1790. (Nachdruck: Darmstadt 1963).
- Meyer J.B.: *Kants Psychologie*. Berlin 1870.
- Meyer J.B.: *Zum neuesten Stand des Streites über Leib und Seele IV. Über den Sinn und Werth des Kriticismus*. Hrsg. von R. Prutz. „Deutsches Museum. Zeitschrift für Literatur, Kunst und öffentliches Leben” 1857, Nr. 11, 395–402.
- Michalski K.: *Płomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*. Kraków 2007.

- Mikołaj z Kuzy: *O oświeconej niewiedzy*. Tłum. I. Kania. Wprowadzenie A. Kijewska. Kraków 1997.
- Moog W.: *Logik, Psychologie und Psychologismus. Wissenschaftssystematische Untersuchungen*. Halle a.S. 1919.
- Natorp P.: *Kant a szkoła marburska*. Tłum. A.J. Noras. W: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*. Red. A.J. Noras, T. Kubalica. Katowice 2011, s. 241–266.
- Natorp P.: *O obiektywnym bądź subiektywnym ugruntowaniu poznania*. Tłum. W. Marzęda. W: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*. Red. A.J. Noras, T. Kubalica. Katowice 2011, s. 219–240.
- Nelson L.: *Niemożliwość teorii poznania*. W: Idem: *O sztuce filozofowania*. Tłum. T. Kononowicz, P. Waszczenko. Kraków 1994, s. 115–158.
- Nietzsche F.: *Pisma pozostałe 1862–1875*. Tłum. B. Baran. Kraków 1993.
- Nietzsche F.: *Pożyteczność i szkodliwość historii dla życia*. W: Idem: *Niewczesne rozważania*. Tłum. L. Staff. Warszawa–Kraków 1912, s. 95–199.
- Nietzsche F.: *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*. Tłum. L. Staff. Warszawa 1906.
- Noras A.J.: *Co to znaczy „być krytycznym”?*. W: *Prawda a metoda*. Cz. 1: *Aporie myśli współczesnej*. Red. J. Jaskóła, A. Olejarczyk. Wrocław 2003, s. 321–332.
- Noras A.J.: *Historia neokantyzmu*. Katowice 2012.
- Noras A.J.: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Wyd. 2. Katowice 2005.
- Noras A.J.: *Kant i Hegel w sporach filozoficznych osiemnastego i dziewiętnastego wieku*. Katowice 2007.
- Noras A.J.: *Philosophiegeschichte als Problem der Marburger und Südwestdeutschen Neukantianer*. In: *Marburg versus Südwestdeutschland. Philosophische Differenzen zwischen den beiden Hauptschulen des Neukantianismus*. Hrsg. von Ch. Krijnen, A.J. Noras. Würzburg 2012, s. 115–139.
- Noras A.J.: *Stosunek Nicolaia Hartmanna do postulatu filozofii bezzależnościowej*. „*Studia Philosophiae Christianae*” 1992, nr 28, z. 1, s. 147–154.
- Ortega y Gasset J.: *Bunt mas*. Tłum. P. Niklewicz. Warszawa 2004.
- Paczkowska-Łagowska E.: *Logos życia. Filozofia hermeneutyczna w kręgu Wilhelma Diltheya*. Gdańsk 2000.

- Paczkowska-Łagowska E.: *Metafilozofia Wilhelma Diltheya*. W: W. Dilthey: *O istocie filozofii i inne pisma*. Tłum. E. Paczkowska-Łagowska. Warszawa 1987, s. IX–XXVIII.
- Paczkowska-Łagowska E.: *Psychika i poznanie. Epistemologia Kazimierza Twardowskiego*. Warszawa 1980.
- Palmer R.E.: *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. Evanston 1969.
- Pieper J.: *Leisure, the Basis of Culture*. London–New York 1952.
- Pieper J.: *Verteidigungsrede für die Philosophie*. München 1966.
- Pieper J.: *Was heißt Philosophieren?*. 5. Aufl. München 1962.
- Pieper J.: *W obronie filozofii*. Tłum. P. Waszczenko. Warszawa 1985.
- Platon: *Teajtet*. W: Idem: *Dialogi*. T. 2. Tłum. W. Witwicki. Kęty 1999.
- Przyłębski A.: *Hermeneutyczny zwrot filozofii*. Poznań 2005.
- Rath M.: *Der Psychologismusstreit in der deutschen Philosophie*. Freiburg–München 1994.
- Reale G.: *Historia filozofii starożytnej*. T. 2: *Platon i Arystoteles*. Tłum. E.I. Zieliński. Lublin 1996.
- Rickert H.: *Alois Riehl. „Logos” 1924–1925*, Bd. 13, s. 162–185.
- Saner H.: *Karl Jaspers. O rozległości rozumu i niezawodności działania*. Tłum. D. Lachowska. W: K. Jaspers: *Filozofia egzystencji. Wybór pism*. Tłum. D. Lachowska, A. Wołkowicz. Warszawa 1990, s. 5–24.
- Savigny F.C. von: *Vom Beruf unsrer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*. Heidelberg 1814. (Wydanie 2. – Heidelberg 1828; wydanie 3. – Heidelberg 1840).
- Schaff A.: *Narodziny i rozwój filozofii marksistowskiej*. Warszawa 1950.
- Schaff A.: *Stalinowski wkład w filozofię marksistowską. „Myśl Filozoficzna” 1953, nr 2, s. 43–85*.
- Scheler M.: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. 5. Aufl. Bern–München 1966.
- Scheler M.: *O istocie filozofii i moralnym warunku poznania filozoficznego*. Tłum. A. Węgrzecki. W: M. Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Red. S. Czerniak, A. Węgrzecki. Warszawa 1987, s. 241–303.
- Scheler M.: *Stanowisko człowieka w kosmosie*. Tłum. A. Węgrzecki. W: M. Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Red. S. Czerniak, A. Węgrzecki. Warszawa 1987, s. 43–149.
- Schmidt W. de: *Psychologie und Transzendentalphilosophie. Zur Psychologie-Rezeption bei Hermann Cohen und Paul Natorp*. Bonn 1976.

- Schmied-Kowarzik W.: *Der Ausbruch aus dem Idealismus und die Sinnerfahrung unseres geschichtlichen Daseins*. In: *The Legacy of Franz Rosenzweig. Collected Essays*. Ed. by L. Anckaert, M. Brassier, N. Samuelson. Leuven 2004.
- Schnädelbach H.: *Hegel. Wprowadzenie*. Tłum. A.J. Noras. Warszawa 2006.
- Schnädelbach H.: *Nasz nowy neokantyzm*. Tłum. A.J. Noras. W: „*Folia Philosophica*”. T. 24. Red. P. Łaciak. Katowice 2006, s. 15–33.
- Seebohm T.: *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie. Edmund Husserls Transzendental-Phänomenologischer Ansatz, dargestellt im Anschluss an seine Kant-Kritik*. Bonn 1962.
- Sieg U.: *Die Geschichte der Philosophie an der Universität Marburg von 1527 bis 1970*. Marburg 1988.
- Sigwart Ch.: *Logik*. Bd. 1: *Die Lehre vom Urtheil, vom Begriff und vom Schluss*; Bd. 2: *Die Methodenlehre*. Tübingen 1873–1878.
- Stegmüller W.: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung*. Bd. 1. 6. Aufl. Stuttgart 1978.
- Stróżewski W.: *Istnienie i sens*. Kraków 1994.
- Swieżawski S.: *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*. Warszawa–Wrocław 2000.
- Swieżawski S.: *Zagadnienie historii filozofii*. Warszawa 1966.
- Tatarkiewicz W.: *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*. T. 1. Warszawa 1971.
- Tatarkiewicz W.: *O bezwzględności dobra*. W: Idem: *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*. T. 1. Warszawa 1971, s. 211–289.
- Tennemann W.G.: *Grundriss der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht*. Hrsg. von A. Wendt. 5. Aufl. Leipzig 1829.
- Tomasz z Akwinu: *O bycie i istocie*. Tłum. M.A. Krapiec. W: M.A. Krapiec: *Dzieła*. T. 11: *Byt i istota*. Lublin 1994, s. 9–47.
- Twardowski K.: *O tak zwanych prawdach względnych*. W: Idem: *Wybrane pisma filozoficzne*. Warszawa 1965, s. 315–336.
- Wagner H.: *Philosophie und Reflexion*. 2. Aufl. München–Basel 1967.
- Windelband W.: *Die Prinzipien der Logik*. In: *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*. Bd. 1: *Logik*. Hrsg. von A. Ruge. Tübingen 1912.
- Windelband W.: *Geschichte der Philosophie*. Freiburg i.B. 1892.
- Windelband W.: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. 3. Aufl. Tübingen–Leipzig 1903.
- Wittgenstein L.: *Dociekania filozoficzne*. Tłum. B. Wolniewicz. Warszawa 2000.
- Wittkau A.: *Historismus. Zur Geschichte des Begriffs und des Problems*. Göttingen 1992.

- Woleński J.: *Dlaczego bezzakończoność jest utopią?*. W: Idem: *W stronę logiki*. Kraków 1996.
- Woleński J.: *Twardowski*. W: *Powszechna encyklopedia filozofii*. T. 9: *Se-Ż*. Lublin 2008.
- Wostrikow A.W.: *Lenin i Stalin w walce o partyjność filozofii*. Tłum. J. Wierchowski. Warszawa 1950.
- Wuchterl K.: *Methoden der Gegenwartsphilosophie*. Bern–Stuttgart 1977.
- Young J.: *Heidegger, filozofia, nazizm*. Tłum. H. Szłapka. Warszawa–Wrocław 2000.
- Zocher R.: *Die philosophische Grundlehre. Eine Studie zur Kritik der Ontologie*. Tübingen 1939.
- Żelazny M.: *Nietzsche – „Ten wielki wzgardziciel”*. Toruń 2007.

INDEKS NAZW OSOBOWYCH

- Adelmann Dieter 119, 125
 Ajdukiewicz Kazimierz 58, 59, 125
 Altenstein Karl 20
 Anckaert Luc 25, 134
 Arystoteles 38, 77, 88, 96, 100, 110, 114, 118, 121, 125, 133
 Asnyk Adam 123, 125
 Aster Ernst von 47, 125
- Banaszkiewicz Artur 27, 93, 130
 Baran Bogdan 14, 79, 127, 132
 Bauch Bruno 66, 102, 104, 125, 127
 Baumanns Peter 43, 125
 Baumgartner Hans-Michael 12, 46, 47, 84, 125
 Bekker Ernst Immanuel 23
 Beneke Friedrich Eduard 63, 64, 65, 67
 Bergson Henri 95
 Berkeley George 55
 Bernard z Chartres 48, 49
 Bocheński Józef 75, 125
 Boehm Rudolf 38, 130
 Bolzano Bernard 71, 125
 Bornstein Benedykt 83, 131
 Brasser Martin 25, 134
 Brelage Manfred 104, 119, 125
 Brentano Franz 102
 Brogowski Leszek 17, 125
- Buchner Antoni 8, 117, 130
 Burckhardt Jacob 20, 23
- Cassirer Ernst 50, 73, 97, 126
 Chrystus 21, 22
 Cohen Hermann 11, 56, 72, 73, 99, 101, 102, 113, 119, 125, 126, 129, 133
 Cornelius Hans 70
 Czerniak Stanisław 90, 118, 133
- Dębowski Józef 38, 126
 Dilthey Wilhelm 13, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 28, 30, 46, 92, 95, 98, 125, 126, 132, 133
 Droysen Johann Gustav 20, 23
- Ebbinghaus Hermann 66, 67, 126
 Ebbinghaus Julius 66, 99, 126
 Ehrenberg Hans [Philipp] 11, 25, 126
 Eichhorn Johann Albrecht Friedrich von 20
 Eisler Rudolf 63, 72, 75, 76, 101, 126
 Eliot Thomas Stearns 41, 42
 Engels Friedrich 34
 Erdmann Benno 17, 126
 Erdmann Johann Eduard 63, 64, 127
 Eucken Rudolf 13, 14, 73, 127

- Feynmann Richard Phillips 89, 127
- Fichte Johann Gottlieb 15, 60, 68, 87, 127
- Fischer Kuno 68, 69, 127
- Flach Werner 60, 61, 98, 99, 100, 103, 104, 127
- Friedrich Wilhelm IV 20
- Fries Jacob Friedrich 67, 68, 69, 127
- Frischeisen-Köhler Max 14, 19, 20, 127
- Gadamer Hans-Georg 14, 18, 107, 112, 127, 128, 133
- Gałęcki Jerzy 31, 130
- Garewicz Jan 44, 106, 128
- Geldsetzer Lutz 67
- Gierasimiuk Jerzy 120, 129
- Gierulanka Danuta 39, 51, 130
- Goethe Johann Wolfgang von 19, 78, 126
- Gombrowicz Witold 59, 127
- Grabski Andrzej F. 90, 127
- Gründer Karlfried 65, 129, 130
- Grynberg Marek 89, 127
- Hardenberg Georg Philipp Friedrich Freiherr von 19, 78, 126
- Hartmann Nicolai 37, 39, 44, 45, 46, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 59, 60, 79, 80, 81, 92, 96, 97, 98, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 110, 111, 113, 119, 127, 128, 130, 132
- Hasselhoff Görges K. 119, 125
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich 11, 12, 14, 15, 17, 20, 21, 22, 23, 29, 64, 87, 91, 111, 112, 126, 129, 132, 134
- Heidegger Martin 18, 41, 59, 99, 102, 103, 104, 115, 116, 118, 119, 120, 125, 129, 133, 135
- Heisenberg Werner 50
- Helmholtz Hermann von 56, 57, 129
- Herbart Johann Friedrich 64, 69, 113, 129
- Herbut Józef, ks. 40, 129
- Herder Johann Gottfried 18
- Hertz Wilhelm 113, 126
- Hildebrand Dietrich von 79
- Hitler Adolf 12, 131
- Höfler Alois 65, 129
- Hölderlin Friedrich 19, 126
- Holzhey Helmut 73, 129
- Hönigswald Richard 65, 66, 70, 72, 129
- Hume David 83, 88
- Husserl Edmund 38, 39, 40, 42, 43, 55, 73, 94, 97, 98, 102, 103, 130, 131, 134
- Ingarden Roman 39, 48, 50, 51, 52, 83, 84, 106, 130
- Jaensch Erich Rudolf 72
- Jakuszkó Honorata 98, 130
- Jankowski Marek 43, 88, 130, 131
- Janssen Paul 65, 130
- Jäsche Gottlob Benjamin 93
- Jaskóła Janusz 86, 132
- Jaspers Karl 8, 94, 116, 117, 118, 130, 133
- Judycki Stanisław 7, 130
- Kania Ireneusz 85, 132
- Kaniowski Andrzej Maciej 13, 47, 84, 125
- Kant Immanuel 11, 12, 18, 27, 31, 42, 43, 44, 46, 47, 48, 52, 55, 56, 57, 59, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 81, 83, 84, 87, 88, 93, 94, 96, 99, 101, 102, 103, 105, 106, 107, 111, 113, 122, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 134
- Kartezjusz 38, 42, 55
- Kierkegaard Søren 8
- Kijas Juliusz 123, 125
- Kijewska Agnieszka 85, 132
- Knittermeyer Hinrich 73
- Kořakowski Leszek 40, 131

- Kononowicz Tadeusz 98, 132
 Kopciuch Leszek 98, 134
 Kopernik Mikołaj 110
 Krąpiec Mieczysław Albert 37, 38, 100, 131, 134
 Krijnen Christian 46, 101, 131, 132
 Krzemieniowa Krystyna 17, 126
 Kubalica Tomasz 38, 45, 58, 63, 105, 128, 131, 132
 Kuderowicz Zbigniew 17, 126
 Kupś Tomasz 88, 131

 Lachowska Dorota 116, 117, 130, 133
 Landman Adam 29, 31, 129, 130
 Lange Friedrich Albert 57, 131
 Laplace Pierre Simon de 50, 51
 La Sala Beate Ulrike 119, 125
 Lask Emil 60, 118, 119, 131
 Lazarus Moritz 72
 Legutko Ryszard 26, 131
 Lehmann Gerhard 20, 131
 Leibniz Gottfried Wilhelm 46, 55, 88
 Leighton Robert B. 89, 127
 Lenin Włodzimierz Iljicz (właśc. Uljanow Władimir Iljicz) 34, 35, 135
 Lessing Gotthold Ephraim 19, 126
 Leśniak Kazimierz 121, 125
 Liebmann Otto 69, 101
 Lipps Theodor 70
 Llosa Mario Vargas 5, 131
 Lotze [Rudolf] Hermann 13, 14
 Lukács György 12, 34, 131

 Łaciak Piotr 12, 38, 39, 99, 126, 131, 134
 Łukasiewicz Małgorzata 107, 127

 Mach Ernst 70
 Maimon Salomon 95, 96, 131
 Marcel Gabriel 92
 Marks Karol (Marx Karl) 34
 Marszałek Robert 115, 129
 Maryniarczyk Andrzej 100, 131

 Marzęda Witold 58, 63, 132
 Menger Carl 23
 Meyer Jürgen Bona 69, 96, 113, 126, 131
 Michalski Krzysztof 77, 107, 127, 131
 Michel Karl Markus 15, 21, 22, 91, 128, 129
 Mikołaj z Kuzy 84, 85, 132
 Mill John Stuart 70
 Misch Georg 17
 Mnemosyne 21
 Moldenhauer Eva 15, 21, 22, 91, 128, 129
 Moog Willy 65, 132
 Mordka Artur 105, 128
 Mulert Hermann 17, 126

 Natorp Paul 45, 57, 58, 63, 73, 99, 113, 118, 129, 132, 133
 Nelson Leonard 98, 132
 Nietzsche Friedrich 13, 14, 23, 53, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 90, 95, 119, 120, 131, 132, 135
 Niklewicz Piotr 26, 132
 Nobel Alfred 13, 41
 Noras Andrzej J. 12, 20, 22, 45, 46, 50, 56, 58, 63, 67, 71, 81, 86, 87, 97, 99, 102, 105, 112, 126, 128, 132, 134
 Novalis – zob. Georg Philipp Friedrich Freiherr von Hardenberg
 Nowicki Światosław Florian 21, 22, 91, 129

 Olejarczyk Anna 86, 132
 Ortega y Gasset José 26, 27, 132

 Paczkowska-Łagowska Elżbieta 14, 17, 24, 71, 72, 95, 126, 132, 133
 Palmer Richard E. 18, 133
 Pieper Josef 41, 45, 86, 87, 92, 94, 133
 Platon 19, 54, 77, 80, 84, 100, 111, 115, 117, 121, 133

- Protagoras z Abdery 54, 75
 Prutz Robert 96, 131
 Przyłębski Andrzej 19, 133

 Ranke Leopold von 20
 Rath Matthias 66, 67, 69, 71, 133
 Reale Giovanni 77, 133
 Rickert Heinrich 73, 101, 104, 122, 127, 131, 133
 Ricoeur Paul 18
 Riehl Alois 73, 122, 134
 Rosenzweig Franz 25, 134
 Rosmini-Serbatì Antonio 67
 Ruge Arnold 98, 134

 Samuelson Norbert 25, 134
 Sands Matthew 89, 127
 Saner Hans 116, 133
 Savigny Friedrich Carl von 20, 21, 133
 Schaff Adam 34, 133
 Scheler Max 19, 53, 54, 79, 81, 89, 93, 94, 116, 118, 133
 Schelling Friedrich Wilhelm Joseph von 12, 15, 20, 25, 87, 131
 Schleiermacher Friedrich Ernst Daniel 16, 17, 18, 19, 92, 126, 133
 Schmidt Winrich de 113, 133
 Schmied-Kowarzik Wolfdietrich 25, 65, 129, 134
 Schmoller Gustav Friedrich von 23
 Schnädelbach Herbert 12, 22, 23, 87, 99, 101, 111, 112, 134
 Seebohm Thomas 42, 43, 134
 Sieg Ulrich 73, 134
 Sigwart Christoph 17, 70, 134
 Sokrates 27, 84
 Spinoza Baruch 87
 Staff Leopold 76, 90, 132
 Stahl Friedrich Julius 20
 Stalin Józef (właśc. Dugaszwili Józef Wissarionowicz) 34, 135
 Stammeler Rudolf 23
 Stegmüller Wolfgang 102, 103, 104, 134
 Steinthal Heymann 72
 Stobiecki Rafał 90, 127
 Stróżewski Władysław 39, 40, 134
 Suchorzewska Janina 83, 131
 Świeżawski Stefan 48, 91, 134
 Szafrńska-Brandt Marta 5, 131
 Szewczyk Jan 47, 125
 Szłapka Hanna 102, 135

 Tatarkiewicz Władysław 80, 134
 Teichmüller Gustav 13, 14, 46
 Tennemann Wilhelm Gottlieb 85, 86, 134
 Tomasz z Akwinu 37, 38, 51, 52, 88, 134
 Twardowski Kazimierz 71, 72, 76, 133, 134, 135

 Volkelt Johannes 38, 131

 Wagner Hans 99, 104, 134
 Waszczenko Piotr 42, 86, 98, 132, 133
 Wendt Amadeus 86, 134
 Węgrzecki Adam 21, 22, 89, 90, 91, 93, 118, 129, 133
 Wierchowicki Jan 35, 135
 Windelband Wilhelm 11, 46, 73, 82, 98, 134
 Wittgenstein Ludwig 89, 134
 Wittkau Annette 23, 134
 Witwicki Władysław 54, 133
 Woleński Jan 40, 76, 135
 Wolniewicz Bogusław 89, 134
 Wołkowicz Anna 8, 94, 117, 118, 130, 133
 Wostrikow Andriej Wasiliewicz 35, 135
 Wuchterl Karl 18, 135

 Young Julian 102, 135

 Zieliński Edward Iwo 77, 133
 Zocher Rudolf 99, 100, 135
 Żelazny Mirosław 43, 78, 130, 135

Andrzej J. Noras

PROBLEMS WITH PHILOSOPHY

Summary

The book is an attempt to address some philosophical problems which philosophy grappled with at the turn of the century, and whose consequences until this day have been defining the way of philosophizing. What is essential in determining the creation of the book is the necessity for encouraging the reflection on the essence of philosophy itself, which nowadays is very often referred to by the term "metaphilosophy" and which has always belonged to the essence of philosophy itself. This results in the consequence that it is the center of analysis where the problem of the relationship between philosophy and its history is placed – the relationship is more often excluded from reflection than taken into consideration today.

The book is an attempt to systematically investigate the philosophical errors which appear in reflection of our times. The subject of the analysis are problems of partyism of philosophy, positionism and subjectivism, psychologism and relativism, dogmatism and metaphysics, and ultimately also the problem of modernity. The analysis of the most common problems and errors philosophy was confronted with earlier and still encounters today leads to the conclusion that these problems are complex.

The multifacetedness, multithreadedness or multilayeredness of the problems are the main reasons for the inability to eradicate them from thinking.

Andrzej J. Noras

DIE PROBLEME MIT DER PHILOSOPHIE

Zusammenfassung

In dem Buch versucht der Verfasser manche philosophische Probleme zu erörtern, mit denen die Philosophie an der Wende vom 19. zum 20.Jh rang und deren Folgen noch heute die philosophische Methode festsetzen. Er war sich dessen bewusst, dass man über den Kern von der Philosophie nachdenken muss und das, was heutzutage oft als „Metaphilosophie“ bezeichnet wird und zur Philosophie selbst schon immer gehörte, hat sein Buch wesentlich determiniert. Im Mittelpunkt der Analyse steht die Wechselbeziehung zwischen der Philosophie und deren Geschichte, die Beziehung, die heute aus der Reflexion eher eliminiert als darin berücksichtigt wird.

Das Buch will die in heutiger Reflexion auftretenden Fehler systematisch erwägen. Untersucht werden folgende Probleme: die Parteilung der Philosophie, Standpunktlichkeit und Subjektivismus, Psychologismus und Relativismus, Dogmatismus und metaphysische Charakter der Philosophie und schließlich die Modernität. Die Analyse der Probleme und Fehler, denen die Philosophie schon früher begegnete und heute immer noch begegnet führt zum Schluss, dass diese Probleme vielschichtig sind. Da sie komplex, handlungsreich und vielschichtig sind, lassen sie sich aus dem Denken nicht verdrängen.

SPIS TREŚCI

WSTĘP	7
Rozdział pierwszy	
PARTYJNOŚĆ	11
Rozdział drugi	
STANOWISKOWOŚĆ	37
Rozdział trzeci	
SUBIEKTYWIZM	53
Rozdział czwarty	
PSYCHOLOGIZM	63
Rozdział piąty	
RELATYWIZM	75
Rozdział szósty	
DOGMATYZM	83
Rozdział siódmy	
METAFIZYCZNOŚĆ	95
Rozdział ósmy	
NOWOCZESNOŚĆ	109
ZAKOŃCZENIE	121
LITERATURA	125
INDEKS NAZW OSOBOWYCH	137
Summary	141
Zusammenfassung	142

Redakcja Małgorzata Pogłódek
Projekt okładki Tomasz Kipka
Redakcja techniczna Barbara Arenhövel
Korektor Ligia Dziadas
Łamanie Bogusław Chruściński

Copyright © 2015 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-8012-576-6
(wersja drukowana)
ISBN 978-83-8012-577-3
(wersja elektroniczna)

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawus@us.edu.pl

Wydanie I. Ark. druk. 9,0. Ark. wyd. 8,0.
Papier Alto 90 g, vol. 1.5 Cena 20 zł (+ VAT)

Druk i oprawa: „TOTEM.COM.PL Sp. z o.o.” Sp.K.
ul. Jacewska 89, 88-100 Inowrocław

ISSN 0208-6336

ISBN 978-83-8012-576-6



Cena: 20 zł (+VAT)